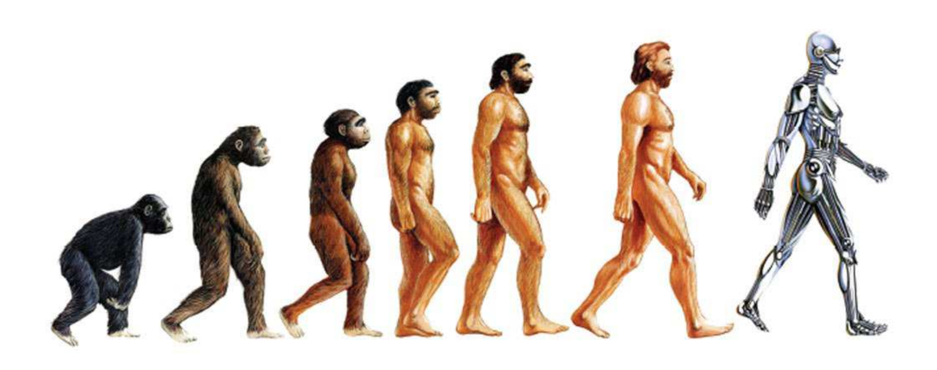
Dossier :

# La critique du transhumanisme



*L'évolution selon les transhumanistes*

1957-2016

Thèmes :

Transhumanisme
Post-humanisme
Homme augmenté
Cyborg
Singularité

Honte prométhéenne
Anthropophobie

Tous les articles sont disponibles sur Internet

**Cette brochure peut être librement reproduite et diffusée**

Dossier réalisé par Ned Ludd
Copyrate : Satanic mill - décembre 2016

# Le transhumanisme selon Julian Huxley

**Sir Julian Sorell Huxley**, (1887-1975) est un biologiste britannique, socialiste et progressiste, connu pour ses ouvrages de vulgarisation sur la biologie et l'évolution. Son grand-père, Thomas Henry Huxley (1825-1895) était un biologiste connu pour être un collègue et partisan de Charles Darwin (1809-1882).

L'écrivain **Aldous Leonard Huxley** (1894-1963) est son frère, et si ce dernier est l'auteur de l'ouvrage de science-fiction *Le Meilleur des mondes* (*Brave New World*, 1932), ce n'est certainement pas un hasard, puisque Julian Huxley était un partisan de l'eugénisme comme moyen d'amélioration de la population humaine :

> « Une fois pleinement saisies les conséquences qu'impliquent la biologie évolutionnelle, l'eugénique deviendra inévitablement une partie intégrante de la religion de l'avenir, ou du complexe de sentiments, quel qu'il soit, qui pourra, dans l'avenir, prendre la place de la religion organisée. »
>
> J. Huxley, *L'homme, cet être unique*, 1941 ; trad. fr. éd. Oreste Zeluck, 1948, p. 47.

En 1939, il sera un des biologistes à l'origine du *Manifeste des généticiens* qui prône un eugénisme « de gauche », où l'amélioration des conditions sociales est présentée comme la condition de la réussite et de l'efficacité d'une politique eugéniste.

Aldous Huxley, avec son roman de science-fiction, n'a fait que radicaliser l'engouement pour l'eugénisme et autres formes d'*ectogenèse* (reproduction humaine en dehors de l'utérus féminin, concept inventé par un autre initiateur du *Manifeste des généticiens*, John B. S. Haldane (1892-1964)) alors fort en vogue chez nombre de biologistes et de médecins de l'entre-deux guerres (voir André Pichot, *La société pure, de Darwin à Hitler*, éd. Flammarion, 2001).

Notons également que Julian Huxley a également participé à la création de l'UNESCO et en a été le premier directeur général en 1946. Dans un texte préparatoire à la création de cette organisation, *L'UNESCO, ses buts et sa philosophie* (1946), il réaffirmera son attachement à une politique eugéniste :

> « L’inégalité biologique est évidemment le fondement de l’affirmation de tout l’eugénisme. […] L’inégalité de simple différence est désirable, et la préservation de la variété humaine devrait être l’un des deux buts principaux de l’eugénisme. Mais l’inégalité de niveau ou de degré est indésirable, et le deuxième but essentiel de l’eugénisme devrait être l’élévation du niveau moyen de toutes les qualités désirables. »

Probablement parce que l’idée d’eugénisme, même de gauche, était devenue un peu trop sulfureuse après la révélation des programmes nazis de sélection des géniteurs et génitrices pour créer et développer une race aryenne pure (*lebensborn*) et d’extermination des « êtres inférieurs » (*untermench*) – qui concernait aussi bien les juifs, les slaves, les tziganes que les asociaux, les homosexuels et les handicapés –, J. Huxley invente en 1957 le terme de *transhumanisme* pour désigner son idée d’amélioration des performances humaines.

Dans ce texte très court – pour la première fois traduit en français –, on y retrouve tous les poncifs de l’idéologie évolutionniste-progressiste de l’époque. Le « véritable destin de l’espèce humaine », qu’en tant que spécialiste de l’évolution, J. Huxley connaît bien évidement mieux que personne, est la « réalisation la plus aboutie des possibilités de l’homme » afin de devenir le « directeur général de la plus grande entreprise de toutes, celle de l’évolution ». Autrement dit, *il faut évoluer parce que c’est le principe de l’évolution*.

Dans quel but et pour quoi faire ? On ne nous le dit pas. Mais une chose est sûre : il faut é-vo-lu-er – on vous l’a dit : répétez ! – car c’est la condition du progrès. Dans cet esprit, il est évident que *c’est reculer que d’être stationnaire, on le devient de trop philosopher*…

Principe repris de nos jours en chœur par tous les transhumanistes.

Andréas Sniadecki

Julian Huxley

# À vin nouveau, nouvelles bouteilles

1957

Conséquence de mille millions d'années d'évolution, l'univers prend conscience de lui-même et peut en partie comprendre son histoire passée et ses possibilités d'avenir. Cette prise de conscience cosmique se réalise dans un seul minuscule fragment de l'univers – dans une minorité des êtres humains. Peut-être s'est-elle aussi réalisée ailleurs, grâce à l'évolution d'êtres vivants conscients sur les planètes d'autres étoiles. Mais sur cette planète, cela ne s'est jamais produit auparavant.

Sur cette planète, l'évolution est une histoire de la réalisation de possibilités toujours nouvelles par la substance dont est faite la terre (et le reste de l'univers) – la vie, la force, la vitesse et la connaissance du vol des oiseaux et des institutions sociales des abeilles et des fourmis ; l'émergence de l'esprit bien longtemps avant que l'existence de l'homme ne soit envisageable, avec l'apparition de la couleur, de la beauté, de la communication, du soin maternel, et des prémices de l'intelligence et de l'intuition. Et enfin, pendant les quelques dernières pulsations de l'horloge cosmique, est advenu quelque chose d'entièrement nouveau et de révolutionnaire, des êtres humains dotés d'aptitudes à la pensée conceptuelle et au langage, capables de prendre conscience d'eux-mêmes et de leurs fins, d'accumuler et de partager leur expérience consciente. Car n'oublions pas que l'espèce humaine est aussi radicalement différente de tous les animaux microscopiques monocellulaires qui vivaient il y a mille millions d'années que ces derniers l'étaient d'un fragment de pierre ou de métal.

Cette nouvelle compréhension de l'univers nous vient des connaissances nouvelles que nous avons amassées au cours des cent dernières années – grâce aux psychologues, aux biologistes et à d'autres scientifiques, grâce aux archéologues, aux anthropologues et aux historiens. Elle définit la responsabilité et la destinée de l'homme, à savoir que pour le reste du monde, il est l'agent qui a pour tâche de réaliser son potentiel inhérent aussi pleinement que possible.

C'est comme si l'homme venait d'être subitement nommé directeur général de la plus grande entreprise de toutes, celle de l'évolution – nommé sans lui demander son avis et sans délai de réflexion et de préparation. Qui plus est, il ne peut pas refuser cette tâche. Qu'il le veuille ou non, qu'il sache ou non ce qu'il fait, c'est en fait lui qui détermine l'orientation future de l'évolution sur cette terre. C'est son destin inéluctable, et plus tôt il s'en rendra compte et commencera à y croire, mieux ce sera pour tout le monde.

Voici à quoi se résume réellement cette tâche : la réalisation la plus aboutie des possibilités de l'homme, qu'elle ait lieu grâce à l'individu, à la communauté ou à l'espèce au cours de sa procession aventureuse dans les allées du temps. Nous commençons, tous autant que nous sommes, par n'être qu'une simple particule de potentialité, un ovule sphérique et microscopique. Au cours des neuf mois qui précèdent la naissance, cet ovule dévoile automatiquement un éventail véritablement miraculeux de possibilités d'organisation : après la naissance, tout en poursuivant automatiquement sa croissance et son développement, l'individu commence à réaliser ses possibilités mentales – en construisant sa personnalité, en cultivant des talents particuliers, en acquérant des connaissances et des compétences variées, en jouant son rôle dans le fonctionnement de la société. Ce processus post-natal n'est ni automatique ni prédéterminé. Il peut se dérouler de manières très différentes selon les circonstances et les propres efforts de l'individu. Le degré de réalisation des capacités peut être plus ou moins élevé. Le résultat final peut être satisfaisant comme il peut ne pas l'être du tout : en particulier, la personnalité peut connaître de graves échecs dans sa tentative de parvenir à une quelconque intégrité. Ce qui est certain est que la personnalité bien développée et bien intégrée est la conséquence la plus sublime de l'évolution, la réalisation la plus aboutie que nous connaissions dans l'univers.

La première chose que doit faire l'espèce humaine afin de se préparer au rôle cosmique qui lui est dévolu est d'explorer la nature humaine, de découvrir les possibilités qui lui sont offertes (y compris, bien entendu, ses limitations, qu'elles lui soient inhérentes ou imposées par les réalités de la nature extérieure). Nous avons pratiquement terminé l'exploration géographique de la terre ; nous avons poussé l'exploration de la nature, inanimée ou vivante, à un point tel que son plan d'ensemble est devenu compréhensible ; mais l'exploration de la nature humaine et de ses possibilités commence à peine. Un vaste Nouveau Monde de possibilités inexplorées attend son Christophe Colomb.

Les grands hommes du passé nous ont donné un aperçu de nos possibilités dans le domaine de la personnalité, de l'entendement, de la

plénitude spirituelle, de la création artistique. Mais ce n'est qu'une vue panoramique[1]. Nous devons explorer et cartographier intégralement le royaume des possibilités humaines, comme nous avons exploré et cartographié le royaume terrestre. Comment créer de nouveaux possibles dans la vie courante ? Que pouvons-nous faire pour révéler les aptitudes latentes des hommes et des femmes ordinaires à l'entendement et à la jouissance ; pour leur enseigner les techniques permettant d'accéder à l'expérience spirituelle (après tout, on peut apprendre à danser et à jouer au tennis, pourquoi ne pourrait-on pas apprendre une technique d'extase mystique ou de paix spirituelle ?[2]) ; pour cultiver le talent inné et l'intelligence chez l'enfant pendant sa croissance, au lieu de les frustrer et de les déformer ? Nous savons déjà que la peinture et la méditation, la musique et les mathématiques, le théâtre et la science, peuvent avoir une signification bien réelle pour des garçons et des filles parfaitement ordinaires – à la condition d'adopter des méthodes adéquates leur permettant d'extérioriser leurs capacités. Nous commençons à comprendre que même les personnes les plus douées vivent très en deçà de leurs moyens, et que la plupart des êtres humains ne développent qu'une petite parcelle de leur potentiel mental et spirituel. De fait, la race humaine est enfermée dans une vaste sphère de possibilités irréalisées qui sont un défi pour sa propension à l'exploration.

Dans le monde entier, les explorations scientifiques et techniques ont donné à l'homme du commun une idée de ses possibilités matérielles. Grâce à la science, les défavorisés ont fini par croire que personne ne doit être sous-alimenté, ni souffrir de maladies chroniques, ni être privé des avantages de ses applications techniques et pratiques.

Les troubles mondiaux sont en grande partie dus à cette conviction nouvelle. Les gens sont décidés à ne plus tolérer des conditions de vie et un état de santé subnormaux depuis que la science leur a révélé qu'il est possible de les améliorer. Avant de se dissiper, ces troubles auront quelques effets déplaisants, mais ils sont par nature bénéfiques car il s'agit

---

[1] L'expression qu'utilise Julian Huxley est « *Pisgahglimpses* » : il se réfère à un passage de l'Ancien Testament dans lequel il est dit qu'avant de mourir, Moïse est monté sur l'un des sommets du Mont Nebo, en Jordanie, d'où il a pu embrasser la Terre Promise du regard. Cette référence apparaît assez fréquemment dans la littérature classique anglaise, du moins jusqu'au XX[e] siècle, mais ne signifierait rien pour des lecteurs peu familiarisés avec la Bible, c'est pourquoi j'ai choisi de l'occulter. [NdT]

[2] On pourrait dire que c'est chose faite, sans amélioration sensible de la marche du monde, à voir l'engouement du monde occidental pour les techniques spirituelles orientales comme le yoga, par exemple, qui font surtout office de soupape de sécurité. On peut aussi penser aux techniques psychologiques de développement personnel qui jouent le même rôle, sans donner à l'individu le moindre pouvoir sur sa vie communautaire. [NdT]

d'une force dynamique qui ne sera stabilisée que lorsqu'elle aura jeté les fondements physiologiques de la destinée humaine.

Sitôt que nous aurons exploré les possibilités offertes à la conscience et à la personnalité, et que le savoir ainsi acquis appartiendra à tous, un nouveau ferment de troubles apparaîtra qui comprendra et croira qu'en prenant des mesures adéquates, personne ne doit être privé de satisfaction véritable ni condamné à la médiocrité. Ce processus aura d'abord, lui aussi, des effets déplaisants, et finira par être bienfaisant. Il débutera par la destruction des idées et des institutions qui nous empêchent de réaliser nos potentialités (ou qui nient même qu'elles existent pour être réalisées), et il se poursuivra de manière à au moins initier l'élaboration d'une authentique destinée humaine.

Jusqu'à présent, telle que Hobbes l'a décrite, la vie humaine est généralement « *solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève* » ; la grande majorité des êtres humains (ceux qui ne sont pas morts jeunes) sont affligés par le malheur sous une forme ou une autre – pauvreté, maladie, mauvaise santé, surmenage, cruauté, oppression. Ils tentent d'alléger leur misère par le biais de leurs espérances et de leurs idéaux. Mais hélas ces espérances sont en général injustifiées et ces idéaux ne correspondent pas à la réalité.

L'exploration enthousiaste mais scientifique des possibilités et des techniques permettant de réaliser nos espérances les rendront rationnelles et insèrera nos idéaux dans le cadre de la réalité, en mettant en évidence ceux qui sont effectivement réalisables. Nous pouvons déjà, à juste titre, affirmer notre conviction que ces domaines de possibilité existent, et que nous pourrions surmonter dans une large mesure les limitations actuelles et les frustrations néfastes de notre existence. Nous sommes déjà convaincus, à juste titre, que la vie humaine telle que la décrit l'histoire est un pis-aller misérable, issu de notre ignorance ; et qu'elle pourrait être transcendée par un état d'existence fondé sur les lumières de la connaissance et de l'entendement, tout comme notre maîtrise de la nature physique basée sur la science transcende les tentatives maladroites et hésitantes de nos ancêtres, issues de la superstition et de l'ésotérisme.

À cette fin, nous devons étudier les possibilités de créer un environnement social plus favorable, comme nous l'avons déjà fait dans une large mesure pour notre environnement physique. Nous partirons de postulats nouveaux. Nous postulerons, par exemple, que la beauté (quelque chose dont on peut jouir et être fier) est indispensable, et par conséquent l'immoralité des villes laides ou déprimantes ; nous postulerons que nous devons rechercher la qualité des personnes et non leur nombre, et par conséquent la nécessité d'une stratégie concertée pour empêcher

l'explosion démographique actuelle de ruiner tous nos espoirs pour un monde meilleur ; nous postulerons que l'entendement et la jouissance authentiques sont des fins en soi, tout autant que des outils de travail ou des moyens de se détendre, et par conséquent, la nécessité d'explorer des techniques d'éducation et d'auto éducation et de les mettre à la disposition de tous ; nous postulerons que la satisfaction la plus sublime provient de la profondeur et de l'intégrité de la vie intérieure, et par conséquent la nécessité explorer les techniques de développement spirituel et de permettre à tous d'en disposer ; et par-dessus tout, nous postulerons que notre devoir envers le cosmos revêt deux aspects complémentaires – le premier envers nous-mêmes qui s'accomplira par la réalisation et la jouissance de nos capacités, et le second envers autrui, qui s'accomplira au service de la communauté, en favorisant le bien-être des générations à venir et le progrès de toute l'espèce.

Si elle le souhaite, l'espèce humaine peut se transcender –non pas par accès, d'une manière chez un individu et d'une autre chez un autre, mais dans sa totalité, en tant qu'humanité. Nous avons besoin d'un nouveau nom pour cette nouvelle conviction. Peut-être le mot « transhumanisme » pourra-t-il convenir : l'homme demeurera l'homme, mais se transcendant en réalisant les possibilités de sa nature humaine et à leur avantage.

« *Je crois en le transhumanisme* » : sitôt que cette conviction sera suffisamment partagée, l'espèce humaine se tiendra au seuil d'une nouvelle existence, aussi dissemblable de la nôtre que la nôtre l'est de celle de l'homme de Pékin. Elle accomplira enfin consciemment son véritable destin.

Julian Huxley

Source :
Julian Huxley, "In New Bottles for New Wine", 1957
Traduction française par Annie Gouilleux, décembre 2014.

Nicolas le Dévédec

# Le meilleur des mondes transhumanistes

Décembre 2014

> « La révolution véritablement révolutionnaire se réalisera non pas dans la société, mais dans l'âme et la chair des êtres humains. »
>
> Aldous Huxley

Jamais ces mots de l'écrivain Aldous Huxley, l'auteur de la célèbre dystopie *Le meilleur des mondes* (1932), n'ont-ils paru autant prémonitoires. Chirurgie esthétique, dopage sportif, contrôle de la procréation, augmentation des capacités cognitives ou lutte contre le vieillissement sont autant de manifestations actuelles d'une aspiration forte à améliorer l'être humain et la vie en elle-même par le biais des avancées technoscientifiques et biomédicales.

Depuis plusieurs années, la question de l'amélioration des performances humaines trouve dans le mouvement du transhumanisme son principal et radical promoteur. Courant culturel issu de la Silicon Valley, le transhumanisme considère « l'augmentation » biotechnologique de l'être humain comme un impératif éthique et politique. Se rendre plus beau, plus fort, plus intelligent, plus heureux et vivre presque éternellement grâce aux technosciences sont ses objectifs principaux. Par la cryogénie, la fusion de l'humain et de la machine, le recours à un eugénisme libéral ou encore l'usage de la pharmacologie et des nanotechnologies, les transhumanistes ambitionnent rien de moins que de dépasser entièrement la condition humaine pour accéder à un nouveau stade de l'évolution : la posthumanité. « L'humanité est une étape provisoire sur le sentier de l'évolution. Nous ne sommes pas le zénith du développement de la nature » [1], proclame ainsi le philosophe Max More, l'un des chefs de file du mouvement.

Fédérant près de 6000 membres au sein de la World Transhumanist Association – rebaptisée Humanity+ en 2008 –, le mouvement transhumaniste doit être pris au sérieux. Non seulement parce qu'il trouve

[1] M. More, « On becoming posthuman », 1994.

dans le culte néolibéral de la performance un terreau fertile pour s'épanouir, mais aussi parce que les pratiques visant à améliorer les capacités humaines aussi bien physiques, intellectuelles qu'émotionnelles constituent d'ores et déjà une réalité sociologique.

Le mouvement transhumaniste compte en outre des penseurs et scientifiques de renom, à l'image de son cofondateur Nick Bostrom, diplômé de la London School of Economics, enseignant à l'Université d'Oxford et directeur du Future of Humanity Institute ; ou de l'ingénieur Ray Kurzweil, auteur d'ouvrages à succès sur la robotique et l'intelligence artificielle, conseiller spécial de l'armée américaine, récemment recruté comme expert par Google. Il bénéficie d'assises institutionnelles, comme en témoigne le rapport américain NBIC (sigle désignant la convergence entre nanotechnologies, biotechnologies, technologies de l'information et sciences cognitives), commandé par la Fondation nationale de la science et encourageant la convergence des nouvelles technologies en vue d'améliorer les performances humaines [2].

Au-delà des enjeux éthiques liés à la santé, à la sécurité ou à l'égalité, c'est la question fondamentale de la perfectibilité humaine qui doit être soulevée, à l'heure où l'être humain devient capable d'intervenir techniquement sur les processus vitaux en eux-mêmes. En quoi et jusqu'à quel point l'être humain est-il perfectible ? En vue de quelles fins et pour quel projet de société ?

De Bacon à Condorcet ou encore Cabanis, la volonté de perfectionner techniquement la nature – nature humaine comprise – fait certes déjà partie intégrante du projet moderne. Toutefois, jamais la quête humaniste ne s'est réduite à cette seule dimension. Dans la lignée de Rousseau, à qui l'on doit l'invention du néologisme « perfectibilité » dans son célèbre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), l'idée de perfectibilité telle qu'envisagée par les Lumières vise l'amélioration globale des conditions de vie sociale. Elle est à ce titre indissociable d'une quête de justice sociale et de liberté politique, dont l'éducation et la démocratie sont les piliers. Recouvrer ce sens social et politique constitue l'un des défis majeurs de ce début de XXIe siècle.

Bien que les transhumanistes se réclament de la tradition humaniste et de la foi indéfectible en la capacité de l'être humain d'améliorer sa condition qui animaient les philosophes des Lumières au XVIIIe siècle, force est de constater qu'ils s'en démarquent d'une manière décisive. S'il est un

---

[2] Mihail C. Rocco et William Sims Bainbridge (dir.), *Converging Technologies for Improving Human Performance*, Arlington (Virginie), National Science Foundation, juin 2002.

oubli que cultive notre « société de l'amélioration », emportée par l'ivresse technoscientifique, c'est bien *l'oubli de la société* [3].

L'oubli qu'« entre les êtres humains, le seul progrès qui compte vraiment, c'est le progrès social, au sens le plus large du terme, c'est-à-dire l'extension de leur capacité à faire société, à vivre bien avec autrui et tous ensemble » [4]. Il faut, en définitive, que l'on repense l'être humain autrement que sur la base de l'idée moderne d'un arrachement à la nature et au vivant. Seule la formulation d'un humanisme ancré dans la fragilité de la vie peut nous aider à surmonter les épreuves du *siècle biotech*.

Nicolas le Dévédec
Docteur en sociologie et en science politique,
est chargé de cours au Département de sociologie
de l'Université de Montréal.

Article publié dans la revue *Relations* n°775, novembre-décembre 2014.




Logo du transhumanisme

[3] Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, PUL, 2002.
[4] Jacques Généreux, *La Grande Régression*, Paris, Seuil, 2010, p. 12.

Klaus-Gerd Giesen

# Transhumanisme et génétique humaine

Avril 2004

*Les transhumanistes représentent-ils simplement une secte d'illuminés technophiles issus de la classe moyenne, en mal d'ascension sociale et de sensations fortes ? Le rêve d'un être humain programmable à l'image mécaniste d'un logiciel d'ordinateur et produit par des techniques de sélection, d'élimination ou de manipulation biologique, que les éleveurs appliquent aux espèces animales, n'est-il pas fantasmagorique? Raisonner ainsi signifierait sous-estimer un courant de pensée qui prend de l'ampleur et qui a surtout conscience du moment historique que nous vivons sur les plans tant technique qu'idéologique.*

Le moins que l'on puisse dire est que l'humanisme se trouve de plus en plus sous le feu croisé, et nourri, de plusieurs idéologies émergentes, et les étonnants progrès de la génétique humaine n'y sont pas pour peu. Moult fois déclaré mort depuis Nietzsche et Heidegger il fait notamment l'objet de critiques acerbes de la part de ceux qui se réclament du transhumanisme. Les premières manifestations de ce courant de pensée remontent au début des années 1980, bien que l'adjectif « transhumaniste » ait déjà été utilisé en 1966 par le futuriste américano-perse F.M. Esfandiary, alors qu'il enseignait à la New School of Social Research de New York, ainsi que dans les ouvrages d'Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (1968), et de Robert Ettinger, *Man into Superman* (1972).

Cependant, ce fut la rencontre en Californie du Sud entre Esfandiary, qui connut une audience grandissante sous le pseudonyme mythique de FM-2030, l'artiste Nancie Clark, qui agit à présent sous le nom d'emprunt de Natasha Vita-More, John Spencer de la Space Tourism Society, puis plus tard le légendaire Britannique Max More (jadis Max O'Connor), qui provoqua les premières tentatives de systématisation de ce qu'il faut bien

appeler une idéologie en plein essor. Environ une décennie plus tard, avec l'arrivée de philosophes universitaires tels que le Suédois Nick Bostrom, qui enseigne à l'Université d'Oxford, et les Anglo-saxons David Pearce, Richard Dawkins et James Hughes, le courant avait atteint une masse critique suffisante pour s'insinuer dans le débat académique.

Parallèlement, certains adeptes avaient institutionnalisé la nouvelle doctrine, en publiant des revues telles que *Extropy*, avec 5.000 abonnés, et le *Journal of Transhumanism*, en fondant des associations aux niveaux international (Extropy Institute, ainsi que la World Transhumanist Association avec 2.000 membres) et national (Aleph en Suède, Transcedo aux Pays-Bas, etc.), tout en s'organisant virtuellement autour d'une multitude de forums de discussion et de listes de diffusion sur Internet, ainsi que par les désormais célèbres colloques bisannuels «Extro».

## *Au-delà de la condition humaine*

En quoi consiste donc cette idéologie de moins en moins *underground* car alimentant de plus en plus le débat autour de l'acceptabilité sociale de la génétique humaine (et d'autres technologies nouvelles) ?

En tout premier lieu, le transhumanisme annonce que l'humanisme classique est désormais dépassé. Dans la dernière version de sa *Déclaration transhumaniste*, l'Institut Extropy de Max More proclame:

> « Nous allons au-delà de beaucoup d'humanistes en ce que nous proposons des modifications fondamentales de la nature humaine en vue [...] de son amélioration. » [1]

La nature humaine ne serait donc pas fixée une fois pour toutes. Elle changerait, et serait même appelée à muter. Le propre du monde des humains, par opposition à celui des animaux, étant précisément la faculté non seulement d'utiliser mais encore de concevoir des outils techniques afin de pallier à ses énormes insuffisances naturelles et d'adapter son milieu à ses désirs (et non pas l'inverse), il conviendrait que l'humanité prenne technologiquement en charge son destin. Cela signifierait qu'elle rompe avec le processus de sélection naturelle mis en évidence par Darwin et qu'elle forge son évolution sur le mode volontariste jusqu'à dépasser la condition humaine:

> « L'humanité ne doit pas stagner. [...] L'humanité est une étape provisoire sur le sentier de l'évolution. Nous ne sommes pas le zénith du développement de la nature. » [2]

---

[1] More M. *Extropian Principles 3.0. A Transhumanist Declaration.*

[2] More M. *On Becoming Posthuman.*

L'humanisme se présentant le plus souvent comme une « proposition philosophique qui met l'homme et les valeurs humaines au-dessus des autres valeurs » [3], les défenseurs du transhumanisme partagent avec les « antispécistes », du moins dans un premier temps, l'hypothèse darwiniste selon laquelle la distinction entre l'être humain et l'animal ne serait qu'une question de degré et non de nature, et la hiérarchisation humaniste n'aurait donc aucun fondement biologique. En effet, ils dénoncent les uns comme les autres l'emprise du naturalisme sur notre vision hiérarchisée du monde – dans le sens où l'on parle d'» ordre naturel » ou d'» équilibre naturel » pour justifier la domination de l'humain sur l'animal [4] – et placent l'être humain sur une échelle généalogique continue, c'est-à-dire abrogent toute barrière définitive entre les espèces évoluées.

Cependant, cette thèse moniste est aussitôt relativisée par l'introduction d'une nouvelle opposition dualiste, cette fois entre l'être humain et l'être posthumain à venir [5] : les transhumanistes prônent sinon un devoir, du moins un droit d'intervenir dans le cours des événements. Pour ce faire, l'être humain doit s'intégrer à la technosphère et tirer, pour son « autoévolution » accélérée, tout le potentiel de l'intelligence artificielle, des nanotechnologies, des neurotechnologies, de la robotique et surtout de la génétique humaine [6].

L'un des objectifs à long terme des transhumanistes consiste à combattre la mortalité humaine pour réaliser enfin le vieux rêve d'immortalité de l'être humain. Selon eux, on y réussira par la transformation post-darwiniste de l'espèce humaine en un genre perfectionné qui se serait débarrassé de toute animalité. Ecoutons Nick Bostrom :

> « Un jour nous aurons l'option d'étendre nos capacités intellectuelles, physiques, émotionnelles et spirituelles très au-delà des niveaux qui sont possibles aujourd'hui. Ce sera la fin de l'enfance de l'humanité et le début d'une ère posthumaine. » [7]

## *La programmation génétique de l'homme-machine*

Pour y parvenir, Bostrom n'hésite pas à recommander vivement ce qu'il appelle « l'ingénierie des cellules souches » (manipulations germinales) et

---

[3] Définition du *Petit Larousse illustré*.

[4] Bonardel Y. «Contre l'apartheid des espèces», in: Reus E, et al. *Espèces et éthique. Darwin: une révolution à venir*. Lyon: Editions Tahin Party, 2001, p. 173.

[5] Sur les thèses moniste et dualiste: Le Bras-Chopard A. *Le zoo des philosophes : De la bestialisation à l'exclusion*. Paris: Plon, 2000, pp. 10-12.

[6] Dawkins R. « Foreword », in: Burley J, (ed). *The Genetic Revolution and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. xvii.

[7] Bostrom N. *Human Reproductive Cloning from the Perspective of the Future*.

le clonage reproductif. A force de vouloir apporter des améliorations et des reprogrammations à l'être humain – par analogie avec les versions successives d'un logiciel d'ordinateur – l'auteur perpétue la métaphore foncièrement antihumaniste de l'homme-machine, ainsi que le mythe d'un progrès infini [8]. Hormis que l'humain n'est plus destiné à devenir meilleur par l'éducation (humaniste), et le monde par des réformes sociales et politiques, mais simplement par l'application de la technologie à l'espèce humaine.

Nous y trouvons aussi le vieux fantasme eugéniste selon lequel la valeur intrinsèque d'un être humain se mesure à l'aune de la qualité de sa base héréditaire. Raisonnant, comme la plupart des philosophes transhumanistes, en termes purement utilitaristes, Bostrom écrit :

> « Très probablement il y aura quelques conséquences négatives de l'ingénierie germinale humaine qui ne peuvent être ou ne seront pas anticipées. Inutile de dire que la seule existence d'effets négatifs n'est pas une raison suffisante pour ne pas y procéder. Toute technologie majeure [...] a *quelques* conséquences négatives, y compris quelques conséquences imprévues. Et il en va de même pour le choix de préserver le *statu quo*. Ce n'est qu'après une comparaison équitable des risques et des probables conséquences positives que l'on peut parvenir à une conclusion fondée sur une analyse en termes de coûts-bénéfices. » [9]

James Hughes approuve, lui aussi, le recours à l'approche utilitariste des coûts et des bénéfices lorsqu'il s'agit d'évaluer prospectivement un *upgrade* génétique [10].

De toute façon, nous prévient Bostrom, « un clone humain serait une personne unique méritant autant de respect et de dignité que n'importe quel autre être humain » [11]. Toute résistance *de principe* (déontologique) à de tels procédés techniques serait particulièrement mal venue lorsqu'elle se fonde sur les supposées difficultés de l'enfant à naître :

> « Peut-être le rehaussement [*enhancement*] germinal conduira à *plus* d'amour et d'attachement parentaux. Peut-être certains pères et mères trouveront *plus facile* d'aimer un enfant qui, grâce aux améliorations [génétiques], sera brillant, beau et en bonne santé. » [12]

Nous découvrons ici l'eugénisme hyperindividualiste – les transhumanistes s'opposant avec virulence à toute régulation politique de la génétique humaine et donc à l'eugénisme collectif – et le modèle

---

[8] Bostrom N. *A Transhumanist Perspective on Human Genetic Enhancements*.
[9] *Ibid*.
[10] Hughes J. «Embracing change with all four arms: A post-humanist defense of genetic engineering». *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*1996; 6(4): 94-101.
[11] Bostrom N. *A Transhumanist Perspective on Human Genetic Enhancements, op. cit.*
[12] *Ibid*.

consumériste qui président à leur idéologie. Certains, à l'instar de James Hughes, mobilisent même une image qui annonce sans équivoque la nouvelle ère :

> « Si vous sélectionnez, sur catalogue, la plupart des gènes de votre enfant, cette sélection renforcerait probablement l'importance de vos liens parento-sociaux avec vos enfants. » [13]

L'amour que les parents porteront à leur enfant-produit obtenu sur commande sera donc directement fonction des désirs et attentes que les premiers inscrivent dans les « options » et les « accessoires » d'un corps de progéniture ramené au rang de matériau et dépourvu de toute signification symbolique. Au-delà de la référence consumériste se dessine, plus en profondeur, le principe hédoniste, explicitement évoqué par David Pearce [14], exaltant les plaisirs de l'immédiateté et du corps.

Or, ce principe se transmue aussitôt en un eugénisme de la normalisation, car depuis Canguilhem et Link nous savons que chaque époque et ses imaginaires dominants produisent une normalité spécifique [15]. Comme le remarque à juste titre Jacques Ricot :

« Alors que l'aléatoire de la naissance garantissait jusqu'à présent l'altérité, l'intervention technique dans la fécondation [et *a fortiori* dans la base génétique] laisse entrevoir une possible maîtrise de l'homme actuel sur les hommes à venir. » [16]

## *Gnose eschatologique et inégalitarisme néolibéral*

Un autre effet pervers de ce déterminisme génétique, qui décidément semble gagner du terrain aujourd'hui, réside dans le fait que l'autoproduction de l'*homo sapiens* est appelée à se fonder entièrement sur l'altruisme individuel [17]. Après tout, en matière de reproduction les «parents» du futur n'effectueraient leurs choix individuels que de façon hautement responsable. La *Déclaration transhumaniste* de More l'explique :

> « La responsabilité et l'autonomie personnelles vont de pair avec l'autoexpérimentation. Les extropiens [comme les transhumanistes américains se nomment eux-mêmes] prennent la responsabilité pour les conséquences de leurs choix. [...] L'expérimentation et l'autotransformation exigent la prise de risques ; nous souhaitons être libres d'évaluer les éventuels risques et

[13] Hughes J. «Embracing change... », *op. cit.*
[14] Pearce D. *The Hedonist Imperative*.
[15] Canguilhem G. *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966; Link J. *Versuch über den Normalismus: Wie Normalität produziert wird*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.
[16] Ricot J. *Étude sur l'humain et l'inhumain*. Paris: Pleins feux, 1998, pp. 93-94.
[17] Scott N. «Eugenics Perpetuated by Altruism». *Science as Culture* 2002; 11(4): 505-521.

bénéfices pour nous-mêmes, de procéder à nos propres jugements et d'en assumer la responsabilité en ce qui concerne les résultats. Nous nous opposons vigoureusement à toute coercition de la part de ceux qui tenteraient d'imposer leurs jugements en matière de sécurité et d'effectivité des différents moyens d'autoexpérimentation. [...] La protection paternaliste de l'individu est inacceptable pour nous. [...] Comme l'autodétermination s'applique à tout un chacun, ce principe exige que nous respections l'autodétermination des autres.» [18]

Dès lors, les transhumanistes transposent l'approche néolibérale de l'économie à la génétique humaine : une sorte de main invisible régulerait automatiquement les microdécisions individuelles et garantirait les mutations successives de l'espèce humaine vers une nouvelle espèce. Nous avons en effet affaire à la parabole d'un marché autorégulateur qui, là aussi, supprime la sphère politique, c'est-à-dire les décisions collectives.

Il est vrai que les transhumanistes sont dans leur immense majorité des libertarians anarcho-capitalistes convaincus des seules vertus du marché, et que les œuvres du théoricien néolibéral Friedrich von Hayek figurent sur pratiquement toutes les listes de lectures recommandées. Mais leur inégalitarisme décomplexé et leur méritocratie implacable se réduisent en réalité à un fétiche biologique : le désespoir de trouver des solutions sociales et politiques à nos problèmes sociopolitiques d'aujourd'hui les incite à tout ramener au gène héréditaire, en tant que fantasme de la toute-puissance retrouvée de l'individu, quitte à métamorphoser le sujet (humain) en projet (posthumain).

Véritable messianisme de substitution, elle est, comme le note Jean-Claude Guillebaud :

« Devenue l'idéologie par défaut. En désespoir de cause, c'est à elle qu'on a confié toutes les attentes et utopies qui habitent naturellement l'esprit des hommes: la connaissance parfaite, la divination (la prédictabilité génétique), la métamorphose magique (les manipulations), la transformation prométhéenne, etc. » [19]

Plus encore il s'agit, selon Dominique Lecourt, d'une véritable gnose, car :

« Ce que proclament aujourd'hui tout haut les techno-prophètes américains dans leur étrange style néo-biblique qui les rapproche des télé-évangélistes, c'est qu'ils tiennent l'application des sciences à la technique pour une tâche sacrée susceptible de permettre à l'être humain de surmonter les conséquences de la Chute, de le préparer à la rédemption et de retrouver le bonheur d'Adam au paradis terrestre. » [20]

---

[18] More M. *Extropian Principles 3.0. A Transhumanist Declaration*, *op. cit.*
[19] Guillebaud J-C. *Le principe d'humanité*. Paris: Seuil, 2001, p. 327.
[20] Lecourt D. *Humain, posthumain*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p. 12.

Enfermant la figure du surhomme nietzschéen – par ailleurs une référence constante chez les transhumanistes – dans un absurde matérialisme biologique qui amuserait sans doute beaucoup le philosophe allemand, les transhumanistes poussent leur nihilisme jusqu'à

> « Spéculer sur les membres de la strate privilégiée de la société qui amélioreront éventuellement eux-mêmes et leur progéniture à un tel point que l'espèce humaine se partagerait [...] en deux d'espèces, ou plus, n'ayant plus grand-chose en commun, à l'exception de leur histoire partagée. Les génétiquement privilégiés pourraient être sans âge, en bonne santé, des supergénies d'une beauté physique sans défaut… Les non privilégiés resteraient au niveau d'aujourd'hui, mais seraient peut-être privés d'un peu de leur estime de soi et souffriraient occasionnellement de sursauts de convoitise. La mobilité entre la classe inférieure et la classe supérieure pourrait être réduite à pratiquement zéro. » [21]

La force et l'originalité doctrinales résident précisément dans la combinaison inédite des deux éléments idéologiques que sont une gnose eschatologique et un néolibéralisme inégalitaire qui va jusqu'à admettre la possible émergence d'une société de castes génétiques dominée par des surhommes.

## *Le transhumanisme a-t-il un avenir?*

Les transhumanistes représentent-ils simplement une secte d'illuminés technophiles issus de la classe moyenne, en mal d'ascension sociale et de sensations fortes ? Le rêve d'un être humain programmable à l'image mécaniste d'un logiciel d'ordinateur et produit par des techniques de sélection, d'élimination ou de manipulation biologique, que les éleveurs appliquent aux espèces animales, n'est-il pas fantasmagorique ?

Raisonner ainsi signifierait sous-estimer un courant de pensée qui prend de l'ampleur et qui a surtout conscience du moment historique que nous vivons sur les plans tant technique qu'idéologique :

> « Dans la cristallisation de la biopolitique, nous nous trouvons au même stade que la politique économique gauche-droite lorsqu'en 1864 Marx aida à fonder l'Association internationale des travailleurs [...] : les intellectuels et les activistes sont en lutte pour rendre explicites les lignes de combat émergentes,

---

[21] Bostrom N. *A Transhumanist Perspective on Human Genetic Enhancements*, *op. cit.* Il est vrai que Bostrom, tout comme d'ailleurs James Hughes (dans «The Politics of Transhumanism», Paper for the 2001 Annual Meeting of the Society for Social Studies of Sciences, Cambridge, MA, November 1-4, 2001), envisage des mesures politiques pour favoriser l'accès de tous aux technologies d'amélioration génétique. Ils sont cependant une petite minorité à accorder une telle place minimale à l'Etat.

> avant que les partis populaires n'aient été organisés et les masses regroupées sous leurs drapeaux. » [22]

Cela explique que le mouvement commence à s'organiser politiquement et à infiltrer certains mouvements sociaux. Ainsi fut par exemple fondée, en 2001 par Natasha Vita-More, la *Progress Action Coalition* («Pro-Act»).

Il faut y ajouter qu'en se faisant l'apôtre d'une vision extrémiste de la génétique humaine, le transhumanisme facilite objectivement l'acceptation de mesures un peu moins radicales – car ayant l'apparence de la modération – auprès d'un public occidental en rapide mutation morale, du moins à en juger par la facilité avec laquelle la procréation médicalement assistée (PMA), et notamment la fertilisation *in vitro*, a pu proliférer en l'espace de quelques années seulement (concernant aujourd'hui près de 1% des naissances aux Etats-Unis). C'est la fonction d'*agenda-setting* idéologique qui importe ici. N'oublions pas non plus que l'avant-garde transhumaniste dispose de moyens à la hauteur de ses ambitions : Marvin Minsky, le « père » de l'intelligence artificielle, Eric Drexler, l'un des pionniers des nanotechnologies, et Hans Moravec, le « pape » de la robotique, pour ne citer que ceux-ci, s'affichent ouvertement comme transhumanistes et ne renonceront pas aux expérimentations qui leur paraissent pertinentes.

Et puis, il convient surtout de ne pas perdre de vue le fait que les soubassements de l'idéologie transhumaniste s'accordent parfaitement avec l'esprit de certains milieux patronaux exigeant un accroissement constant de la productivité individuelle. Si au lieu d'intégrer toujours davantage la technique dans le processus de production, dans le but d'obtenir une progression continuelle de la performance et de la rentabilité du travailleur, on pouvait persuader celui-ci à s'intégrer à la technosphère, un véritable saut d'échelle serait réalisé en matière à la fois d'exploitation et d'aliénation...

Klaus-Gerd Giesen,
Université d'Auvergne / Universität Leipzig.
*L'Observatoire de la génétique* n°16 - mars-avril, 2004.

[22] Hughes J. «Democratic Transhumanism 2.0», in: *Transhumanity*, April 28, 2002.

Thibaut Dubarry, Jérémy Hornung

# Qui sont les transhumanistes ?

Mars 2008

*Nous avons ici tenté de décrypter la nature, la structure et les modalités d'actions d'une minorité active contemporaine au sein des pays développés. Les individus qui composent le mouvement transhumaniste reflètent admirablement bien, à des degrés divers et variés, la situation conflictuelle qui est celle de l'espèce humaine en ce début de 3ème millénaire confrontée à l'importance croissante prise par les sciences, les techniques et la technologie dans nos vies quotidiennes. Discutant de l'avenir de l'humanité, les transhumanistes questionnent des problématiques essentielles qui mettent progressivement en valeur une nouvelle identité idéale posthumaine où la technique, mise au service de l'humain, restaure la légitimité sociale et cosmologique de celui-ci.*

L'orée du XXI[e] siècle, datée traditionnellement du début des années 1990 avec l'effondrement du bloc soviétique et la fin de la bipolarité, semble devoir exprimer avec force et clarté un besoin de rupture avec le siècle précédent en exacerbant les concepts d'ouverture et de complexité. Bien que la continuité de l'histoire humaine s'impose naturellement au bon sens, chaque période transitoire porte avec elle son lot d'espoirs avoués et de rêves secrets qui relègue le principe de filiation au second plan au profit d'idéaux de renouveau et de changement.

Les technosciences, nées au plein cœur du XX[e] siècle, apparaissent ainsi sous une nouvelle lumière, celle issue de la révolution Internet et des nanotechnologies tout particulièrement. Le téléphone, l'ordinateur, ou les transports sont quelques uns des symboles les plus marquants de la mutation de grande ampleur qui désormais façonne la civilisation humaine. Or, d'aucuns, à l'image du futurologue américain Ray Kurzweil, théorisent mathématiquement l'accélération du progrès, avec la promesse, à plus ou moins long terme pour l'humanité tout entière, d'un nouvel âge d'or :

> « Nous aimons vivre. Évoluer encore et toujours, plus vite et plus loin. Nous voulons devenir l'origine du futur. Changer la vie, au sens propre et non plus au sens figuré : créer des espèces nouvelles, adopter les clones humains,

sélectionner nos gamètes, sculpter le corps et l'esprit, apprivoiser nos germes, dévorer des festins transgéniques, faire don de nos cellules-souches, voir les infrarouges, écouter les ultrasons, sentir les phéromones, cultiver nos gènes, remplacer nos neurones, faire l'amour dans l'espace, débattre avec des robots, tester des états cérébraux modifiés, faire des projets avec notre cerveau reptilien, pratiquer des clonages diversifiants vers l'infini, ajouter de nouveaux sens, vivre vingt ans ou deux siècles, habiter la Lune, terraformer Mars, tutoyer les galaxies ; nous portons en nous le plus civilisé et le plus sauvage, le plus raffiné et le plus barbare, le plus complexe et le plus simple, le plus rationnel et le plus passionné. »

Manifeste des mutants <http://www.lesmutants.com/manifeste.htm>

Il existe en fait tout un courant de pensée contemporain qui partage une conception du monde liée à l'avenir de l'humanité. Humains en transitions, humanistes en quête de transcendance, les transhumanistes cherchent à promouvoir l'amélioration de l'*homo sapiens sapiens* par le biais de la technique. Quelque sulfureuse que puisse paraître cette utopie (?), tant elle évoque inévitablement certaines des pages les plus sombres de notre histoire récente, elle s'est largement développée dans le monde anglo-saxon et rencontre incontestablement sympathies et soutiens à l'échelle internationale, en dépit de sa très faible notoriété en France.

Face à ce qu'il convient d'appeler une nébuleuse – un réseau multiforme, souvent réactualisé, dévitalisé parfois dans certaines sous-branches mais sans cesse élargi et recomposé – nous avons choisi d'adopter une approche empirique de type sociologique qui nous paraît avoir le mérite d'éclairer d'un jour différent les enjeux philosophiques et éthiques soulevés en s'attachant à leurs auteurs et aux individus qui s'en font les relais, évitant de la sorte l'approche classique de la critique frontale des concepts, qui ne seront pas discutés en tant que tels dans les limites de cet article.

Posons donc la question : *qui sont les transhumanistes ?*

L'enjeu est principalement de mieux saisir un mouvement transnational qui se propose de nous guider vers le prochain stade de l'évolution de l'espèce humaine en explorant les virtualités d'un meilleur avenir porté par les avancées des technosciences. Que l'on estime qu'il soit destiné à devenir un courant *mainstream* de notre civilisation ou que l'on considère au contraire leur existence et leurs agissements comme négligeables, il nous semble que le contexte contemporain qui a vu naître cette mouvance mérite – en quelque sorte rétroactivement – que l'on s'intéresse à l'un de ses acteurs les plus représentatifs.

Les nouvelles méthodes de soins avancés (thérapie génique, clonage, bionique…) ouvrent la porte au concept d'amélioration (*from healing to*

*enhancing*[1]) introduisant ainsi encore un peu plus de tension entre deux visions pourtant complémentaires de l'humain : l'humanité qui nous a été donnée et l'humanité que nous avons à créer. L'homme devenu œuvre de lui-même, conçu comme outil et non plus perçu selon un schème kantien, est-il encore un Homme ? Interrogation à laquelle nous ne prétendons pas répondre dans ce court article mais qui préfigure une autre question qui sous-tend notre analyse : comment penser l'Humanisme à l'heure de l'hyperscience, du consumérisme individualiste et de l'économie de marché mondialisée ? Comment appréhender le profil de ces « nouveaux » humanistes ?

La première de nos parties aura pour tâche d'analyser un mouvement en gestation. On tentera de le situer géographiquement et d'appréhender sa base sociologique. Dans un deuxième temps, nous étudierons les stratégies mises en œuvre par ses membres pour assurer la prospérité et la croissance du mouvement. Nous nous interrogerons enfin sur la capacité des transhumanistes à se métamorphoser en une arme cognitive.

# I. Genèse d'une minorité active

## *1. L'abolition des frontières : réactivation d'un mythe américain*

Le transhumanisme, entendu selon Jean Pierre Dupuy, philosophe des sciences à Polytechnique et Stanford, comme l'idéologie visant « le dépassement de l'imparfaite espèce humaine par une cyber-humanité »[2] ne s'enracine, plus ou moins ostensiblement, que dans les pays occidentaux les plus industrialisés[3] ; la Chine, le Japon, l'Inde ou encore le continent africain semblent pour l'instant très faiblement réactif à ce mouvement, d'après ce que nous avons pu constater en étudiant leur présence sur Internet ainsi que les publications « papier » consacrées au sujet. Si la WTA (*World Transhumanist association*) recense bel et bien une association kenyane ou une autre chinoise, avec liens hypertextes à l'appui, ces derniers n'aboutissent nulle part.

Parmi les pays du « Nord » occidentaux s'esquisse immédiatement une typologie entre les pays anglo-saxons, au premier rang desquels les États-Unis puis le Royaume Uni et les pays du Commonwealth, au fort activisme,

---

[1] Ramez Naam, *More than human, embracing the promise of biological enhancement* (New-York, éd. Broadway Books, 2005) constitue dans son ensemble un ouvrage très éclairant sur le sujet, dans une perspective transhumaniste.
[2] Jean-Pierre Dupuy, "Quand les technologies convergeront", in *Revue du MAUSS*, n°23, janvier 2004.
[3] La liste présentée sur le site de la *World Transhumanist Association* (WTA) en témoigne.

et le reste des pays développés dont l'actualité du transhumanisme est généralement reléguée au plan de fantasmes infantiles et/ou dangereux portés par des individus qui n'ont de scientifiques que le nom. Au demeurant, l'anglais reste la langue officielle du transhumanisme.

Ainsi, le double critère de culture et de développement technoscientifique se conjugue à un facteur linguistique : ils constituent ensemble le terreau primitif du transhumanisme. Le critère géographique n'est pas déterminant en soi de par le choix *ab initio* d'Internet comme vecteur de communication et donc de croissance. Raison pour laquelle nous considérons le transhumanisme comme une idéologie « déterritorialisée ».

A ce sujet, il est peut être intéressant de se remémorer les travaux du sociologue Marshall MacLuhan qui étudia le rapport entre le contenu et le canal qui l'achemine. Le résultat de ses recherches, sur lesquelles il fonde l'essentiel de sa théorie, repose sur cette phrase : « *the medium is the message* ». Qu'est-ce à dire ? Selon MacLuhan, le moyen de transmission par lequel nous recevons le message, c'est-à-dire le média, exerce autant, sinon plus d'influence sur nous que le contenu lui-même.

Davantage encore, il existe ici manifestement une corrélation de fond entre le propos tenu et le medium utilisé : tous les deux nous parlent d'abolir les frontières ; tous les deux évoquent un monde virtuel, un monde possible, un monde rêvé. Le posthumain est un nouveau *far-west*.

## *2. Des hiérarchies d'intelligence : une utopie politique ?*

La WTA ainsi que la très grande majorité des associations nationales qu'elle chapeaute à travers le monde depuis 1998 possèdent le statut d'association à but non lucratif. Alors même que l'on pourrait s'attendre à une hiérarchie issue de la structure traditionnelle d'une association (président, secrétaire, trésorier, adhérents) nous avons été amenés à constater en étudiant la composition sociologique que prévalent deux groupes d'individus.

Le premier est constitué de *leaders*, le second de son public afférent. Au sein de cette configuration telle que le conçoit Norbert Elias comme un champ d'interdépendances, c'est-à-dire « comme au jeu d'échecs, toute action accomplie dans une relative indépendance représente un coup sur l'échiquier social, qui déclenche infailliblement un contrecoup d'un autre individu (sur l'échiquier social, il s'agit en réalité de beaucoup de contrecoups exécutés par beaucoup d'individus) limitant la liberté d'action du premier joueur » [4], se profilent, pour filer la métaphore, des rois, des

[4] Norbert Elias, *La Société de cour*, p. 152-153.

fous etc. mais peu de reines. Qu'est ce à dire pour le mouvement transhumaniste ? Celui-ci, vu comme une immense toile, un vaste réseau, plus ou moins actif, plus ou moins dense, décomposé en sous groupes idéologiques, s'affranchirait-il des logiques hiérarchiques en faveur d'un égalitarisme de façade ?

En réalité, il existe évidemment une hiérarchie, fût-elle peu ou prou occultée par ses dirigeants. Si celle-ci existe, elle ne s'apparente pas à la configuration établie dans une entreprise en vertu de laquelle prédominent les niveaux de salaires et les degrés de compétences taylorisées, les réseaux et les pouvoirs *stricto sensu*. A la légitimité « léga-rationnelle » dont parle Max Weber « reposant sur la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens (domination légale) » [5], prévaut clairement une hiérarchie dont le socle est une légitimité fondée sur le charisme, « sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore [émanant] d'ordres révélés ou émis par celle-ci (domination charismatique) » [6] et l'intellect, aussi floue que soit cette dernière.

En effet, « l'intelligence » [7] est à la fois la vertu et la valeur centrale des transhumanistes. Elle préside à l'amélioration de l'espèce humaine : son objectif passe par l'utilisation de toutes les sciences possibles susceptibles de pallier les lacunes humaines. Elle passe aussi par le débat d'idées, autre valeur centrale du mouvement. C'est par celui-ci que se sont érigés les « pontes ». C'est pourquoi ces derniers sont quasiment exclusivement issus des milieux intellectuels et artistiques universitaires grâce auxquels, au fil des conférences et des publications, ils ont pu asseoir leur autorité « raisonnable ». D'après notre enquête, les femmes y sont sous-représentées.

Surtout, du côté des *leaders* chez qui pourrait bien s'esquisser à terme une sorte de cybermachisme. De l' « ancien monde » (*dixit*) avec lequel ils entretiennent une distance ambiguë et quelque peu hautaine subsiste sans doute des reliquats tels que celui-ci.

Si les concepts et les valeurs qui alimentent l'idéologie du posthumain puisent leurs racines dans les États-Unis des années 1930 avec des personnalités comme l'écrivain Alfred Korzybski, l'architecte Buckmeister

---

[5] Max Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.

[6] *Ibidem*.

[7] Il est saisissant de voir à quel point « l'intelligence » devient chez bien des transhumanistes une sorte de « super valeur ». Les écrits du futurologue Ray Kurzweil sont très éclairants à cet égard. Voir par exemple son dernier ouvrage Ray Kurzweil, *Humanité 2.0, La bible du changement*, Paris, M21 édition, 2007.

Fuller, le spécialiste des médias Marshall Mac Luhan ou l'anthropologue Gregory Bateson [8], ils s'expriment véritablement pour la première fois dans la Californie des années 1960, en partie portés par des représentants de la contre-culture beatnik, Timothy Leary en tête [9], mais c'est seulement au début des années 1980, à l'Université de Californie Los Angeles (UCLA), autour de l'athlète, philosophe et futurologue d'origine iranienne F.M. Esfandiary (dit aussi « FM 2030 » en hommage à l'avenir [10]), de l'artiste performeuse et adepte du *bodybuilding* Natasha Vita-More et de leurs étudiants respectifs que le transhumanisme émerge progressivement en tant que mouvement organisé.

Il est symboliquement frappant, au regard de ce que nous avons dit sur la mythologie États-unienne du dépassement des frontières, que le transhumanisme soit précisément né en Californie, là où un peu plus d'un siècle plus tôt s'était arrêté la conquête de l'Ouest, face à l'océan Pacifique ; significatif également, le fait que l'Ecole de Palo Alto y ait vu le jour. Gregory Bateson, l'un de ses plus illustres ambassadeurs, y conduisit des recherches associant la cybernétique aux sciences sociales devenant ainsi le père de la cyberculture ; depuis les années 1990 jusqu'à aujourd'hui, la Silicon Valley enfin constitue l'un des pôles géographiques les plus réceptifs aux discours sur le posthumain.

La première fondation transhumaniste officielle ne date cependant que de 1988 avec la naissance de l'Extropy Institute par le philosophe anglais nationalisé américain Max More. Dix ans plus tard exactement, les philosophes anglais David Pearce [11] et Nick Bostrom [12] créent ensemble la WTA. Il s'agit des deux plus importantes associations. Mais il existe

---

[8] Remi Sussan, *Les Utopies posthumaines : contre culture, cyberculture, culture du chaos*, Paris, éd. Omniscience, 2007.

[9] *Ibidem* ; Le terme de « transhumanisme » semble être apparu pour la première fois sous la plume du biologiste Julian Huxley (frère de l'écrivain Aldous Huxley, auteur du *Meilleur des Mondes*) en 1957 ; celui de « cyborg » – *cybernetic organism* – en 1960 par le neuroscientifique Manfred Clynes et le psychiatre Nathan Kline, chercheurs au Rockland State's Research Hospital Laboratory, dans : Clynes, Manfred et Kline, Nathan, « Cyborgs and space », in *Astronautics*, Septembre 1960.

[10] F.M. Esfandiary aurait eu cent ans en 2030. Décédé en 2000 des suites d'un cancer de la prostate, son corps a été cryogénisé, et conservé par la fondation Alcor pour le prolongement de la vie (Alcor Life Extension Foundation).

[11] David Pearce est le fondateur et le représentant le plus actif du courant transhumaniste hédoniste (*The hedonistic imperative*) qui cherche à abolir toute souffrance du vivant grâce aux nanotechnogies et à l'ingénierie génétique.

[12] Nick Bostrom possède peut-être le parcours le plus discret des personnalités transhumanistes. Resté très proche des milieux universitaires, il s'est spécialisé progressivement dans les *future studies* après s'être bâti une solide culture philosophique classique. Représentant aujourd'hui l'un des meilleurs garants de l'intégrité intellectuelle du mouvement, il dirige le Future of Humanity Institute à l'université d'Oxford.

également des sous-groupes idéologiques comme « le singulatarianisme », « l'immortalisme », ou « l'impératif hédoniste » qui, sans avoir suivi la même démarche associative, n'en reflètent pas moins d'authentiques courants dont la présence se fait remarquer dans les débats sur Internet, les colloques et les diverses publications sur le sujet.

Chacune des associations ou des sous groupes créés l'ont été par des individus qui aujourd'hui bénéficient d'un statut de *leader*. Par ce dernier mot, nous entendons des personnalités qui se détachent nettement du reste du groupe pour avoir su présenter et concrétiser d'une manière ou d'une autre un discours original et dont le statut est légitimé à la fois par leur parcours universitaire et par l'audience conséquente qu'ils engendrent autour de leurs idées, fussent-elles polémiques. Le *leader* transhumaniste n'est pas le porteur de bonne parole ou le techno-prophète que l'on suit aveuglément, mais celui qui porte une vision jugée pertinente et novatrice sur la technique et dans laquelle d'autres membres se reconnaissent – ou non – à un moment donné.

« Entrepreneurs de morale », les *leaders* transhumanistes le sont sans doute. Howard Becker n'entendait paradoxalement par cette expression [13] rien de moral. Elle désigne toute personne ou institution qui s'assigne comme fonction et comme but d'attirer l'attention sur une potentielle ou effective infraction car elle y a intérêt : « pour crier au voleur, il faut y trouver un avantage ». Il se pourrait que les transhumanistes aient besoin d'interpeller la société civile sur les dérives possibles liées au progrès, de manière à légitimer en retour leur « héritage » humaniste mais aussi leur existence même au sein de la société ; en organisant un projet qu'ils rationalisent autour d'une vision cosmopolite et ouverte de l'humanité, ils sont également des entrepreneurs politiques. Leur credo implique la création d'une demande sur le marché politique en proposant une offre idéologique. Quant aux critiques négatives, elles légitiment *de facto* tout autant l'aura du *leader* que les critiques positives, l'essentiel étant qu'il y ait débat, polémique autour de ses idées.

Dans un premier temps, l'audience se limitait à un cercle relativement restreint d'étudiants et d'universitaires californiens, de scientifiques de la Silicon Valley, d'écrivains ou d'amateurs de science-fiction, qui échangeaient leurs points de vue principalement au cours de conférences ou sur l'*Extropy-chat list*, qui représente aujourd'hui encore une *mailing list* considérable sur le sujet.

Le public originel est donc composé d'individus confrontés à la problématique technoscientifique en raison d'un enthousiasme tout autant

[13] Howard Becker, *Outsiders. Etude de sociologie de la déviance*, Paris, éd. Métailié, 1985.

intellectuel que ludique, lié souvent à leur profession. Aujourd'hui, cette caractéristique semble inchangée à ceci près que la base sociologique s'est élargie et que s'y sont rajoutés une poignée de chercheurs qui analysent le mouvement de manière non partisane, des opposants dit « néo-luddites » [14] ou encore de simples curieux attirés par la médiatisation grandissante du phénomène, bien qu'encore faible en France.

Si « l'auditeur » transhumaniste peut être considéré comme un véritable statut qui redouble celui d'adhérent ou de membre sans pour autant se substituer à lui, c'est que, le débat d'idées fondant la légitimité même du mouvement, les *leaders* ont besoin d'une présence en face d'eux dont la cohérence puisse faire écho à leur propre statut et par là le justifie. Leur relation est d'abord d'interdépendance.

Arrivé à ce point, deux aspects conviennent d'être précisés. Il s'agit, d'une part, de la perméabilité des statuts et, de l'autre, du substrat sociologique commun qui unit, par delà les valeurs partagées, ou plutôt en deçà, la grande majorité des transhumanistes entre eux.

Si l'aura de *leader* est inséparable du statut universitaire qui l'accompagne, chez les personnalités actuelle de la mouvance tout du moins, il est flagrant de constater, sur Internet, l'émergence de voix fortes relayés principalement par des blogs ou des sites personnels et celle d'un public qui soutient leur dynamique en discutant leurs idées sur les forums ou dans les *mailing lists*. Inversement, les conférences et les colloques proposent un format qui impose aux *leaders* de passer alternativement du statut de meneur d'idées à celui d'auditeur.

L'interdépendance des rôles associée à leur relative perméabilité met en valeur un maillage social particulièrement effervescent, dont l'existence semble rendre compte tant d'une certaine « immaturité » en terme d'organisation, que d'une vision politique, qui n'est pas sans évoquer le concept d'*open society* ou « société ouverte », lancé par Henri Bergson et repris par Karl Popper dans les années 1940.

---

[14] Le luddisme fait référence à un mouvement de révolte sociale dirigé contre l'industrie textile britannique au début des années 1810, au moment où la révolution industrielle bouleversait les méthodes de travail en introduisant notamment des machines pour effectuer certaines tâches et remplacer le travail des ouvriers. Par extension, le néo-luddisme renvoie à une contestation de la technoscience à l'époque contemporaine. Voir par exemple : Collectif, *Les Amis de Ludd. Bulletin d'information anti-industriel*, numéros un à quatre, Paris, éd. Petite Capitale, 2005.

## *3. Des marginaux en quête de reconnaissance sociale*

Mais il est une chose que les transhumanistes semblent partager plus intimement et plus obscurément que la foi en une humanité transfigurée par la technique et la technologie, c'est leur marginalité.

Une marginalité qui ne doit pas être perçue comme le trait d'une déviance au sens péjoratif que peut revêtir le terme pour la *doxa* mais plutôt comme l'expression d'un héritage qui trouve ses racines dans le système scolaire américain. Les transhumanistes d'aujourd'hui sont bien souvent les *nerds* ou les *geeks* des bancs de l'école et de l'université [15]. Il est significatif de voir à ce sujet qu'ils ont tout à fait conscience de l'image qu'ils renvoient, et que certains d'entre eux cherchent à rectifier cette dernière, jugée nuisible au mouvement, en incitant leurs confrères à travailler leur apparence et changer leur mode de vie [16].

L'autre frange de la marginalité transhumaniste concerne la tendance *cyberpunk* et les adeptes des modifications corporelles. Il existe effectivement une sensibilité au sein de la mouvance pour qui le travail sur le corps, expérimenté jusqu'alors par le biais de tatouages, *piercings* ou implants, atteint un degré de séduction supérieur lorsque y sont associées des techniques de pointes issues de la bionique, des nanotechnologies ou des biotechnologies – ce qui reste encore pour l'instant principalement de l'ordre de la fiction.

Il convient ensuite de constater que les personnalités scientifiques transhumanistes à l'instar de Ray Kurzweil, Max More, du biogérontologiste anglais Aubrey de Grey ou encore du chercheur en intelligence artificielle américain Eliezer S. Yudkowsky bénéficient généralement d'une faible renommée auprès de leurs confrères. Il semblerait que la plupart d'entre elles soient considérées – surtout en Europe – comme un ensemble de pseudo-chercheurs, voire d'imposteurs, au sein même de la communauté scientifique [17], ce qui n'influence que fort secondairement leur aura médiatique – surtout aux États-Unis.

---

[15] Les *nerds* et les *geeks* font originellement référence à une certaine catégorie d'élèves dans le cursus scolaire américain, dont l'intelligence est inversement proportionnel à leur popularité. On les associe souvent à des individus très à l'aise avec les ordinateurs, bien souvent amateurs de jeux vidéos, de jeux de rôle, de science-fiction et d'*heroïc-fantasy*. Ils constituent aujourd'hui une frange non négligeable de la culture populaire.

[16] Nous ne saurions que trop recommander la lecture des travaux de David Le Breton pour une meilleure compréhension de cet aspect du transhumanisme. En particulier : David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, éd. Puf, 2005.

[17] Nous avons pu nous rendre compte du regard porté par la communauté scientifique sur les transhumanistes par nous-même, au cours d'une série d'entretiens que nous avons conduits

L'aspect minoritaire se trouve enfin redoublé à l'échelle nationale États-unienne par l'hostilité affichée de l'*establishment* actuel à la Maison blanche vis-à-vis de l'idéologie transhumaniste ; l'usage de la technoscience promue par les progressistes représentant aux yeux des néo-conservateurs et des évangélistes *new born* une vision concurrente de la leur, voire un véritable danger [18].

### *4. Le transhumanisme : une idéologie réactionnaire ?*

Pourtant, nous semble-t-il, ce progressisme technophile si apparent conviendrait d'être nuancé. Les transhumanistes revendiquent certes l'idée de progrès comme horizon de leur programme, mais nous inclinons à penser que derrière les chantres des avancées techniques et scientifiques se dessinent en filigrane et non sans paradoxe des figures inquiètes porteuses d'un certain conservatisme.

Alors que les découvertes en science n'ont cessé de déloger l'humain du confortable cosmos anthropocentré où il a évolué pendant des siècles, et que la technique l'a amené à sortir de lui-même pour conquérir son écosystème, la technoscience, dont le « paradigme cybernétique » mis en valeur par Céline Lafontaine [19] en constitue l'un des concepts les plus percutants, aura achevé de le décentrer totalement pour en faire une entité moléculaire et communicante parmi d'autres – bien qu'admirablement agencée.

Dans ce contexte, il est remarquable que le transhumanisme propose une réappropriation des produits de la technoscience au service de l'être humain ; le cyborg est totalement maître des éléments qui composent son corps amélioré. La position transhumanisme se veut d'abord humaniste, ce qui n'est pas seulement un masque de légitimité mais bien un trait saillant d'une idéologie « réactionnaire ». On entend par là que le mouvement se met en porte à faux contre certaines dérives scientistes qui ne portent plus l'homme au cœur du progrès. Le volontarisme technophile de ses membres s'inscrit résolument dans une perspective où l'humanité doit fusionner avec son propre destin pour échapper à une déshumanisation issue d'un progrès dévoyé à sa propre ontologie. Ainsi, c'est parce que la science a rendu l'homme à son statut d'animal mortel que certains parmi le courant dit

---

auprès de chercheurs de différentes disciplines à la fin de l'année 2006 (Jeremy Hornung, Damien Paquier).

[18] Francis Fukuyama, *La fin de l'Homme : les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio actuel, 2004.

[19] Céline Lafontaine, *L'Empire cybernétique, des machines à penser à la pensée machine*, Paris, éd. du Seuil, 2004.

« immortaliste » cherchent précisément dans les techniques de cryogénie une nouvelle forme d'immortalité.

Le véritable moteur de la mouvance transhumaniste serait ainsi une inquiétude identitaire liée aux dangers que feraient peser les avancées de la technoscience sur la nature humaine. En s'attaquant à bras le corps aux problématiques du « je » à l'ère du tout numérique et bientôt à celle de la convergence NBIC (Nanotechnologies, Biotechnologies, technologies de l'Information, sciences Cognitives) [20], ses représentants se donnent les moyens d'apprivoiser la difficulté et d'y apporter peut-être, à commencer pour eux-mêmes, quelques éléments de réponse.

Finalement, nous aurions face à nous une sorte creuset où fusionnent plusieurs minorités actives pour en former une nouvelle sous la bannière transhumaniste, celle-ci leur permettant de transcender un déficit de reconnaissance sociale dont le posthumain serait tout à la fois la figure métaphorique de cette légitimation collective, un mythe, une utopie ainsi qu'un réel programme technoscientifique, destiné à assimiler et dompter une postmodernité dérangeante et agressive. Il nous reste désormais à y voir plus clair dans les modalités dont usent les transhumanistes pour affirmer leur identité face au groupe majoritaire.

# II. esse est percipi [21]

Il apparaît clairement que la grande partie de l'énergie dépensée par les transhumanistes consiste moins à produire des travaux de type universitaire, ou débattre de manière fertile sur tel ou tel sujet, qu'à communiquer, sur eux-mêmes, et leur vision de l'avenir de l'humanité. Nous croyons déceler deux niveaux à cette stratégie. L'une, explicite, qui affirme et revendique, sans complexe aucun, leur présence auprès des décideurs de la planète et la seconde, complémentaire, plus discrète aussi, qui joue sur les ressorts de la rhétorique pour faire valoir leur opinions.

## *1. De l'Université au Lobby : communiquer, un impératif vital*

L'*Extropy Institute* (ExI), association pionnière comme nous l'avons dit plus haut, représente le meilleur exemple de la première démarche. La communication a toujours été considérée par ses dirigeants comme un

[20] Mihail C. Roco, William Sims Bainbridge (dir.), *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science*, Juin 2002.
[21] « Être, c'est être perçu » suivant l'expression du philosophe idéaliste George Berkeley (1685-1753).

principe fondamental, avec la création du journal *Extropy* dès 1988 (avant même la fondation de l'association, donc), celle, trois ans plus tard, de l'*Extropy-chat list*, ainsi que l'organisation de conférences tout au long de son existence. Dès les premières années, le courant extropien, formalisé par la création de l'ExI, joue ainsi simultanément sur trois tableaux : le web, la presse et les réseaux universitaires.

En 2006, le conseil administratif a décidé de dissoudre l'association, considérant que sa mission avait été globalement remplie, laissant au passage la WTA seule ambassadrice officielle du transhumanisme dans le monde. Il est intéressant de s'arrêter un instant sur ce point, car la décision qui a été prise relève d'un choix éminemment stratégique et met particulièrement bien en valeur la tournure d'esprit de leurs leaders.

En agissant de la sorte, le mouvement gagne indéniablement en cohérence aux yeux du grand public, ainsi qu'une image davantage policée, plus politiquement correcte, l'ExI ayant été souvent critiqué au sein même du courant pour certaines prises de position dont l'individualisme libertaire outrancier portait préjudice au transhumanisme tout entier. Par ailleurs, le document intitulé « Strategic Plan 2006 » mis en ligne sur le site de l'ExI indique que, parmi les différentes modalités de reconversion à mettre en place, figure la transformation de l'association en *think tank* à vocation lobbyiste.

> "The goals of this Plan are designed to reflect the conscientiousness of Extropy Institute in being a leader and its role as a substantial think tank for futurists and advocates of the proactive use of technology (…) we advise the public and private sectors on policies and initiatives to better manage risks and maximize benefits and opportunities arising from emerging technologies."
>
> Strategic Plan 2006, p. 1-3.

A titre d'exemple supplémentaire, parmi les objectifs définis dans le document en question pour la période 2006-2009, figurent la nécessité de toucher le plus de monde possible, d'assurer la transition du noyau dur de l'association en un réseau multidisciplinaire professionnel ou encore d'assurer la stabilité financière grâce à des sponsors.

Enfin, signalons que Max More, le fondateur du courant extropien et de l'ExI, possédant les casquettes de philosophe, futurologue et conférencier, travaille également comme « Director of Content Solutions » chez Manyworlds.com, un *think tank* orienté *business* et nouvelles technologies.

Ray Kurzweil, peut-être la figure la plus populaire et la plus influente du transhumanisme aujourd'hui, possède à son compte un nombre de titres impressionnant. Conférencier, programmeur, inventeur, entrepreneur, futurologue, conseiller, auteur à succès… décoré par deux présidents

américains… ; adepte des compléments chimiques, il expose régulièrement au cours de ses ouvrages et de ses représentations en public la manière dont il est parvenu à provoquer une modification de l'équilibre biochimique de son corps qui l'aurait rajeuni d'une dizaine d'années. Il incarne pour beaucoup un idéal, la figure accomplie du transhumaniste. A lui seul, Ray Kurzweil est un discours marketing, une marque, un label.

Un dernier exemple enfin : si nombre d'associations nationales recensées par la WTA ne rassemblent qu'un très petit nombre d'individus (souvent guère plus d'une douzaine), certaines d'entre elles sont plus importantes et plus actives. La *UK transhumanist association* fait partie de celles-ci et revendique très explicitement une démarche lobbyiste offensive :

> "We aim to reach all levels of British society through a mix of lobbying, outreach and education, and networking.
>
> Lobbying: Decisions in areas such as stem-cell research, biotechnology and nanotechnology are too important to be left to the (unaided) politicians. There is no shortage of pressure groups that have both a technophobic agenda and the ear of politicians sitting on crucial parliamentary committees. We aim to provide an alternative and positive approach with targeted position statements delivered where they are likely to have the most impact, i.e. the government and civil society institutions where those matters are discussed and decisions are taken."
>
> UK transhumanist association

Une approche identique est affirmée par le blog Extrobritannia :

> "20.7.2007 Extrobritannia's July Event : how to win friends and influence politicians. […] What would it mean if mainstream UK political parties absorbed Transhumanist ideas into their values and policy ? What if dogmatic inhibition of Transhumanist developments could be transformed into a rational, national and international reach for technological salvation ?"

Cette façon de revendiquer ostensiblement une position influente au sein de la société, dans un domaine suffisamment pointu où ils peuvent s'affirmer par conséquent sans rencontrer trop d'obstacles, s'inscrit bien, ainsi que nous l'avons pressenti, dans l'optique de revendication identitaire des transhumanistes en tant que minorité active.

## *2. Les ressorts de la rhétorique transhumaniste*

Intéressons nous à présent à la dimension plus discrète de leur communication : dans les conférences, leurs publications, voire simplement les opinions exprimées sur Internet. On assiste au déploiement d'une rhétorique particulière dont le but est de convaincre voire de persuader. Cette rhétorique présente deux modalités : la première est argumentative, la seconde affective.

### a. La raison

Nous voyons apparaître au fil des ouvrages et des discours un schéma récurrent qui s'avère être un format particulièrement rôdé, celui de la réponse aux critiques. Celles-ci y sont énumérées et réfutées une à une. Sur cet aspect apparemment délicat de la critique, les transhumanistes semblent y accorder une attention toute particulière ils y répondent point par point, comme pour annuler rétroactivement une menace symbolique.

Citons un document clé pour la compréhension de ce phénomène. Il s'agit du Transhumanist FAQ, (FAQ pour *frequenly asked questions*) un des documents de la WTA les plus diffusés, repris sur les blogs, traduit… Il constitue une sorte de modèle ou d'archétype pour un certain nombre de discours. Il est peu probable que sa fonction fut telle dès l'origine ; en revanche, tout laisse suggérer qu'elle l'est devenue. Citons par exemple, le sommaire du chapitre 3 de ce dernier document, « Society and Politics » :

3.1 Will new technologies only benefit the rich and powerful?
3.2 Do transhumanists advocate eugenics?
3.3 Aren't these future technologies very risky? Could they even cause our extinction?
3.4 If these technologies are so dangerous, should they be banned?
3.5 Shouldn't we concentrate on current problems ...
3.6 Will extended life worsen overpopulation problems?
3.7 Is there any ethical standard ...
3.8 What kind of society would posthumans live in?
3.9 Will posthumans or superintelligent machines pose a threat to humans who aren't augmented?

La même volonté de proposer une réponse aux questions, ici plus clairement identifiées comme polémiques, se retrouvera dans l'article anglais de Wikipedia sur le transhumanisme, au chapitre « Controversy » :

6.1 Infeasibility (Futurehype argument)
6.2 Hubris (Playing God argument)
6.3 Contempt for the flesh (Fountain of Youth argument)
6.4 Trivialization of human identity (Enough argument)
6.5 Genetic divide (Gattaca argument)
6.6 Threats to morality and democracy (Brave New World argument)
6.7 Dehumanization (Frankenstein argument)
6.8 Specter of coercive eugenism (Eugenics Wars argument)
6.9 Existential risks (Terminator argument)

Encore ici, dans un article concernant l'hypothèse d'une religion transhumaniste, au chapitre « Objections to transhumanist religion » :

(1) Religion's effects and influences are generally undesirable, especially because they lead to religious wars.

(2) New religions cannot be taken seriously, since all noteworthy religions must be ancient traditions.
(3) No one today is worthy enough to found a religion deserving of adequate reverence.
(4) Humans have an innate tendency to irrationality, uncritical thinking, superstition, and fideistic 'leaps of faith', so transhumanist religion cannot work.
(5) Religion is simply a bad idea. Secularism is preferable.

Enfin, Ray Kurzweil lui-même sacrifie le chapitre 9 « Réponse aux critiques » de son dernier *opus*, dont voici le sommaire, à ce qui fait de plus en plus penser à une figure obligée :

Un éventail de critiques
Des critiques incrédules
Des critiques malthusiennes
Des critiques des programmes
Des critiques du processus analogique
Des critiques de la complexité du processus neural
Des critiques des microtubules et du calcul quantique
Des critiques des thèses d'église
Des critiques des taux d'échecs
Des critiques des « lock in »
Des critiques ontologiques : est-ce qu'un ordinateur peut être inconscient ?
Des critiques des différences entre les riches et les pauvres
Des critiques de la probabilité d'une régulation gouvernementale
Des critiques du théisme
Des critiques du holisme

Dans ces deux derniers exemples, l'exercice est encore plus significatif car il s'agit de désamorcer la critique portant sur des points développés dans le texte et donc avant même qu'elle n'ait pu naître réellement chez le lecteur. Tout cela nous conforte une fois de plus dans notre hypothèse de la minorité active, car la méthode employée reflète les caractéristiques d'une posture défensive. Les transhumanistes se battent ici sur leur propre terrain, l'intelligence, le discours, et jouent ainsi de l'effet de levier dont bénéficie une argumentation *a priori* solide et détaillée auprès du reste de la société, pour l'emporter sur leurs adversaires.

### b. l'affect

Cela ne les empêche cependant en aucun cas d'agir simultanément sur le registre, beaucoup moins attendu celui-ci, de l'affect et des passions.

Il s'agit par exemple d'emporter l'adhésion par le biais d'un discours imagé tout en provoquant, ainsi que le fait remarquer Francis Chateauraynaud, sociologue à l'EHESS, une distorsion de l'horizon temporel narratif, plaçant le lecteur dans un champ réflexif fictionnel : « demain on

pourra », « dans le futur il sera possible de », « à l'avenir on aura » etc. [22], et d'y adjoindre toute une panoplie de fonctions qui vont de l'implant bionique au téléchargement du contenu d'un cerveau humain dans une puce de silicium (dit aussi *mind uploading*).

Cette distorsion est à l'origine de la critique de « prophétisme ». Or, ce travers semble curieusement partagé par un bon nombre de commentateurs dans les milieux universitaires ou dans la presse, relayant de la sorte le propos même qu'ils étaient sensés critiquer ; voilà assurément une rhétorique qui produit son effet.

Son expression à notre sens la plus aboutie réside dans la forme du manifeste, qui porte ici la marque filiale du *Manifeste futuriste* de Marinetti (1909). Le *Manifeste transhumaniste*, le *Manifeste des mutants* ou encore l'*upwingers manifesto* sont autant d'exemples de discours avant-gardistes destinés à susciter d'abord un vif enthousiasme, une adhésion émotionnelle et physique avant de toucher la raison :

> "This is a glorious moment in human evolution.
>
> These are the years, the decades, when so far as we know for the first time in evolution, living beings have broken away from this planet to stream to other worlds.
>
> These are the years, the decades, when so far as we know for the first time living beings on this planet are transforming their biologies to overcome aging and death.
>
> Millions of years from now - wherever we are in the Universe - whoever we are - however we look - we will always remember these years."
>
> Upwingers manifesto.

Il existe enfin de manière dispersée, tout un champ de concepts, de thématiques secondaires, d'expressions ou de labels qui, tout en allant dans le même sens, connotent un caractère religieux.

Ainsi en va-t-il de la notion de « Singularité », qui fait allusion au seuil, estimé généralement aux décennies 2050-60, au-delà duquel l'intelligence humaine sera si considérablement dépassée par l'intelligence artificielle que l'avenir de l'humanité ne pourra plus être envisagé. Ce concept, qui n'est pas sans évoquer une nouvelle Apocalypse, au cours de laquelle le monde sera divisé dans une perspective eschatologique entre les Élus (ceux qui auront été augmentés par la technique et qui auront une chance de survivre) et les Déchus (les autres, les *homo sapiens sapiens* ordinaires), figure parmi l'un des plus discutés sur les blogs ou les forums.

---

[22] Françis Chateauraynaud, *Nanosciences et technoprophéties* (pdf <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/11/19/98/PDF/nanotechnos_FC.pdf>).

On évoque ainsi régulièrement l'avènement du règne des machines intelligentes, comme celui d'un nouvel Age d'or ou d'un cataclysme sans précédent ; l'utopie et la dystopie monopolisent le champ discursif de telle sorte que les interprétations plus modérées y font pâle figure et n'y sont donc guère populaires.

On parle également aisément de techniques capables de tous les miracles, aptes à rendre la vue aux aveugles et faire remarcher les paralytiques. L'existence de ce programme européen qui a été conduit de 1996 à 2000, nommé *Stand up and Walk* (SUAW), destiné très exactement à faire remarcher, à l'aide d'implants électroniques, des individus ayant perdu l'usage de leurs jambes, atteste de la démocratisation rapide de la rhétorique religieuse en dehors du cercle transhumaniste.

Le mouvement dispose ainsi d'une panoplie de moyens qui a pour résultat de déboucher sur une communication offensive, jouant sur plusieurs tableaux à la fois et dont la signification profonde ne paraît devoir obéir à rien de moins qu'à un impératif de survie.

# III. Une arme cognitive ?

## *1. La convergence NBIC : nouvel Eldorado*

Les techniques émergentes auxquelles le transhumanisme fait référence, et pour lesquelles les Américains ont créé le concept de convergence NBIC font l'objet d'une communication grand public particulièrement enthousiaste.

Le marché serait estimé à des sommes phénoménales [23] ; on invoque pour justifier ce dernier point, la transversalité propre à ces techniques, aptes à révolutionner nos modes de vie en transformant la matière à l'échelle des atomes ; on remarquera comment l'acronyme NBIC rappelle cet autre label, à la prospérité notoire, de NTIC (Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication) ; on voit régulièrement paraître dans la presse tel ou tel article consacré à ces « technologies d'avenir » dont on vante les mérites pour le bien-être de l'humanité, tout en évoquant la nécessaire consultation des citoyens, le débat démocratique, les conseils d'éthiques etc. ; le discours se fait volontiers sur le mode démagogique évoqué plus haut du « demain il sera possible de », « à l'avenir tout le monde aura ».

[23] On annonce par exemple plusieurs centaines à plusieurs milliers de milliards de dollars pour les seules nanotechnologies, à l'horizon 2015.

Si une bonne part de ces propos se déploie sur le registre infiniment fertile de la fiction, une chose est sûre cependant : ces mêmes techniques sont, aujourd'hui même, au cœur d'une compétition acharnée, dans les coulisses des laboratoires, des groupes financiers et des lobbies à l'échelle planétaire. Or, cette compétition se joue simultanément sur tous les tableaux, au premier rang desquels la recherche en tant que telle a autant d'importance stratégique que sa dimension *marketing* : tel article publié dans une revue scientifique de renommée internationale signé par des plumes prestigieuses aura un impact bien souvent décisif, et jusque sur les milieux décisionnaires étrangers, alors que tel autre, bénéficiant d'une médiatisation moins prestigieuse passera inaperçu ou presque, indépendamment de sa valeur intrinsèque.

## *2. Les États-Unis à l'ère du soft power*

Dans la seconde moitié du XXe siècle, les États-Unis ont opéré un revirement important dans leur manière de concevoir leur rapport au conflit et à la concurrence vis-à-vis de leurs adversaires, en temps de guerre comme en temps de paix. On a vu naître et se complexifier, dans la continuité de la cybernétique et des recherches fantasmatiques de la CIA sur le lavage de cerveau (projets MK pour *mind control*) dans les années 1950-70, les concepts de *soft power*, d'*information dominance*, de *deception*, de *perception management*, ou encore de *psychological operations* (*psyops*). La particularité de cette nouvelle approche étant de privilégier la manipulation de l'information au rapport de force. C'est à l'aune de cette révolution qu'il faut comprendre les propos de John Arquilla et David Rondfelt, spécialistes de la guerre en réseaux (*netwar*) à la Rand Corporation :

> « Ce n'est plus celui qui a la plus grosse bombe qui l'emportera dans les conflits de demain, mais celui qui racontera la meilleure histoire. » [24]

Le succès contemporain de l'art du *storytelling* – l'art de raconter des histoires – dans les milieux d'affaires, le management, le marketing, la politique ou encore l'armée est à cet égard particulièrement révélateur d'une stratégie *soft* de persuasion et de manipulation des opinions publiques [25]. Dès 1928, le père des « relations publiques » et neveu de Freud, Edward Bernays, évoquait la nécessité de structurer les marchés en

[24] *Le Monde* du 6 juin 1999, cité par Christian Harbulot et Didier Lucas (dir.), *La Guerre cognitive : l'arme de la connaissance*, Panazol, éd. Lavauzelle, 2002, p. 17.
[25] Christian Salmon, *Storytelling*, Paris, éd. La Découverte, 2007.

orientant les goûts des consommateurs par le biais d'une propagande savamment orchestrée [26].

L'émergence de ce champ conceptuel arrivant progressivement à maturité, obéirait ainsi à une démarche – loin d'être propre aux États-Unis, bien que ceux-ci s'en soient fait les meilleurs représentants – qui consiste à conquérir de nouveaux débouchés pour les industries nationales. La puissance géopolitique passant progressivement de plus en plus par la maîtrise des flux d'information et de la diffusion des renseignements, les États-Unis en sont venus à ressentir naturellement le besoin de modeler les opinions (*shape the mind*), après avoir voulu modeler le monde à leur image (*shape the world*) [27].

Ce que nous avons dit plus haut sur le transhumanisme, son organisation en une nébuleuse d'associations et de mouvements secondaires, son maillage international, la présence en son sein de voix fortes et d'une audience raisonnablement critique, la mise en place d'une stratégie de communication, l'orientation récente de certaines de ses structures et de ses personnalités vers une forme de lobbying, prend désormais, au regard de ce que nous venons de dire, une connotation géopolitique de premier plan.

### *3. Les transhumanistes, ambassadeurs d'un marché complexe émergent*

Les transhumanistes souffrent d'un déficit de légitimité flagrant auprès de la communauté scientifique et d'une bonne part de l'opinion américaine. Mais peut-être est-ce là leur véritable force. En se faisant passer pour ce qu'ils ne sont pas, en focalisant les débats sur des thématiques hautement prospectives, ils attirent sur eux des critiques qui détournent l'attention de l'essentiel : l'impact de leurs discours sur le posthumain sur les décisions qui sont prises aujourd'hui même par les politiques, les financiers, les militaires, les ONG etc.

Que les promoteurs de la posthumanité cherchent intentionnellement à influencer l'opinion en faveur des « nouvelles technologies » ou bien que leur besoin de reconnaissance sociale ait été instrumentalisé d'une manière ou d'une autre par le gouvernement américain ou certains représentants des milieux industriels, n'entre pas dans notre propos. Nous nous abstiendrons ainsi de marcher dans les pas de certains anti-

---

[26] Edward Bernays, *Propaganda, comment manipuler l'opinion démocrate*, Paris, éd. La Découverte, 2007.

[27] Jean-Michel Valantin, "*Shaping the mind*, Stratégie globale et colonisation de la sphère des idées" in Christian Harbulot et Didier Lucas (dir.), *Ibidem*, p. 89-107.

transhumanistes pour qui il ne fait aucun doute qu' « ils occupent des postes clés à l'université et dans les complexes militaro-industriels qui quadrillent et contrôlent aujourd'hui la planète » [28].

En tenant un discours à teneur messianique sur l'émergence de techniques en mesure de faire parvenir l'humanité au prochain stade de son évolution, le transhumanisme incite les populations à s'intéresser à la question et à critiquer les concepts proposés en bien *et* en mal, car, encore une fois, la communication importe bien davantage que le débat en tant que tel ; plus les populations seront familiarisées avec des notions comme la cryogénie, l'*uploading*, la colonisation spatiale, la thérapie génique, la bionique ou encore la Singularité et plus l'émergence des nouveaux marchés NBIC en sera facilité.

Si le champ polémique ne s'enrichissait pas de nouveaux acteurs, provenant de tous horizons, il se pourrait bien que nous assistions à la monopolisation symbolique en sous-main, par la mouvance transhumaniste, des concepts ayant trait de près ou de loin aux NBIC ; non qu'ils obtiennent de meilleurs résultats au cours de leurs recherches, ils auront simplement su raconter de meilleures histoires.

Notons également que, si le maillage transhumaniste mondial venait à se densifier, s'enraciner et se complexifier davantage, il pourrait constituer un réseau relativement efficace de collecte d'informations ouvertes ou « grises » ayant trait aux technologies de pointe, qui comme chacun le sait, constitue un créneau infiniment stratégique pour les économies d'avenir. Dans le domaine de l'intelligence économique, « la captation d'une information peut constituer à elle seule un transfert de valeur » [29]. Et la plus-value ira à celui qui dominera le mieux le réseau.

Il existe, dans l'histoire des États-Unis, un précédent qui nous semble particulièrement bien entrer en résonance avec le transhumanisme. Indépendamment de l'aspect idéologique, qui dépasse le cadre de notre objet d'étude tel que nous l'avons défini en introduction, l'histoire du mouvement eugéniste américain présente toutes les caractéristiques d'un cas à méditer [30].

A l'aube du XX^e^ siècle des associations eugénistes, témoignant de la prégnance des courants behavioristes et darwinistes au sein de la société américaine, furent créées un peu partout dans le pays. Dans les années

[28] Jordi Vidal, *Servitude et simulacre*, Paris, éd. Allia, 2007, p. 105.
[29] Jérôme Dupré, *Renseignement et entreprises. Intelligence économique, espionnage industriel et sécurité juridique*, Panazol, éd. Lavauzelle, 2002, p. 47.
[30] Jean-Jacques Salomon, *Les Scientifiques*, Paris, éd. Albin Michel, 2006 (voir le chapitre 8 « L'Eugénisme : histoire d'un fantasme »).

1920 et 1930, ces groupes d'experts dans lesquels se trouvaient d'éminents scientifiques parvinrent au faîte de l'État, en jouant dans les plus hautes sphères sur des ressorts semblables à ceux dont use le transhumanisme aujourd'hui : leur statut d'autorité scientifique, le sens du progrès, le mythe de « l'Homme nouveau », le besoin de relancer l'économie, l'utilisation des relations de réseau, la diffusion de l'information auprès de l'opinion publique et de décideurs ciblés. Progressivement, les associations s'étaient transformées en *think tank*. Elles faisaient désormais du lobbying. En 1950, trente-trois États américains sur cinquante possédaient des lois eugénistes telles que la stérilisation des handicapés.

# Conclusion

Le transhumanisme est constitué d'une base sociologique hétéroclite quoique, comme nous avons tenté de le montrer, susceptible d'être appréhendé en deux catégories : les *leaders* dont le profil varie peu : universitaires, chercheurs indépendants, généralement des scientifiques, fussent-ils contestés dans leur scientificité. Viennent ensuite les auditeurs qui composent un public varié : une surreprésentation de *nerds*, de *geeks* et de *cyberpunks* mais aussi des cybercitoyens curieux du mouvement et du message relayé.

Tout semble indiquer que la nébuleuse ait pris forme progressivement en réaction à une double problématique identitaire, à laquelle le statut transhumaniste permet de répondre en transcendant la marginalité dérangeante en légitimité sociale (du *nerd* à l'expert en intelligence artificielle par exemple) et l'*homo sapiens sapiens* en posthumain (assimilation de la technique et création d'un être nouveau).

Les modalités d'accès à cette transcendance à double facette se font par le biais de stratégies de communication plus ou moins élaborées et avouées, qui servent par la même occasion les intérêts des industries concernées – en premier lieu américaines – en se chargeant d'une certaine façon du travail de défrichage des opinions publiques et favorisent par là l'émergence des marchés NBIC.

Thibaut Dubarry, Jérémy Hornung

Article publié dans la *Revue électronique internationale Sens Public*, <www.sens-public.org>, mars 2008.

Nicolas Le Dévédec

# De l'humanisme au post-humanisme :

## *les mutations de la perfectibilité humaine*

21 décembre 2008

*Les hommes se voient comme des êtres perfectibles. Cette perfectibilité s'inscrit chez les Lumières dans un projet politique qui vise à arracher les hommes de l'hétéronomie du monde religieux qui les précède. Aujourd'hui, l'idée de perfectibilité s'est à ce point biologisée qu'elle en a perdu tout sens politique. Ainsi l'histoire moderne de l'idée de perfectibilité humaine est celle de sa dépolitisation. Les grandes perdantes dans cette histoire sont bien sûr notre démocratie, et par suite, notre perfectibilité elle-même. Car dans n'y a-t-il pas d'humanité perfectible qu'associée à l'idée d'une perfectibilité de la démocratie ?*

> « L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question. »
>
> Michel Foucault

Des perspectives du clonage à la médecine anti-âge, les avancées technoscientifiques contemporaines rendent en toute vraisemblance plausible selon les mots du philosophe Mark Hunyadi :

> « l'idée jusque-là inouïe d'une *plasticité intégrale* de l'homme, n'ayant pour limites que celles de la physique et de la biologie elles-mêmes » [Hunyadi, 2004, p. 24].

Génie-génétique, pharmacologie, biotechnologies, nanotechnologies, les technosciences sont en effet aujourd'hui porteuses d'une même promesse, celle d'émanciper l'homme de tout déterminisme naturel. L'usage du vocable « posthumain » pour désigner cet être plus qu'humain, entièrement « revu et corrigé par la technique » [1], soustrait à tout ancrage biologique, l'illustre parfaitement [Robitaille, 2007]. C'est dire si le *dépassement de soi*, maître mot de nos sociétés occidentales [Queval, 2004], recèle désormais quelque chose de vertigineux.

[1] L'expression est de David Le Breton [2005].

Cette idée de *plasticité* humaine, d'un être qui n'est que ce qu'il se fait lui-même, n'est pourtant, en soi, pas tout à fait nouvelle. Sous le nom de « perfectibilité », les philosophes du siècle des Lumières exprimaient précisément cette idée selon laquelle l'être humain ne se définit par aucune essence fixe. Valeur fondatrice de l'humanisme moderne, au cœur des avancées tant démocratiques que scientifiques et techniques majeures de nos sociétés occidentales, la notion de perfectibilité suppose que l'être humain ne réalise son humanité que dans l'*arrachement à la nature* [Legros, 1990]. Si l'imaginaire contemporain paraît bien relié à cette représentation humaniste de la perfectibilité, une distance pourtant importante les sépare.

En retraçant les origines et le développement de cette idée de perfectibilité, de la Renaissance au XIX[e] siècle en passant par le siècle des Lumières qui l'a vu naître, cet article tentera de démontrer que, bien qu'il hérite du rationalisme des Lumières, l'imaginaire contemporain procède d'une distorsion majeure de l'idée de perfectibilité en occultant toute sa dimension sociale et politique. Poursuivant de manière unilatérale sa facette technoscientifique, la perfectibilité dont il est aujourd'hui question s'apparente davantage à l'*adaptabilité* de l'être humain qu'à son *émancipation*. Aussi, bien loin d'arracher l'homme à toute naturalisation, le modèle de perfectibilité aujourd'hui promu, focalisé sur l'optimisation de la vie et la performance, procède, en un renversement complet de son acception humaniste, d'une véritable *biologisation de la culture* [Cetina, 2004].

## Les origines de l'imaginaire de perfectibilité

Bien que ces racines soient profondes en occident, l'idée de perfectibilité humaine est consécutive à l'avènement de la modernité. Elle est une *invention* moderne. Faculté distinctive de l'être humain et presque illimitée, selon les mots de Rousseau à qui l'on doit l'invention du néologisme en 1755, la perfectibilité rejette toute idée de nature ou d'essence immuable qui déterminerait et définirait définitivement l'être humain. En vertu de cette croyance fondamentale en l'autonomie de l'être humain, en son « indétermination » essentielle, l'homme seul a le pouvoir de choisir sa destiné, « au lieu qu'un animal est au bout de quelque mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans ». [Rousseau, 1992, p. 183].

Selon cette définition, l'occident pré-moderne méconnaît pour l'essentiel cette idée de perfectibilité. Non seulement celle-ci s'oppose à la « vision chrétienne de l'homme déchu, incapable de faire son salut par ses propres forces et dépendant entièrement de la grâce divine » [Pons, 1988], mais,

plus fondamentalement, elle marque une rupture à l'endroit de cet idéal contemplatif de la *perfection* qui anime l'occident depuis l'antiquité grecque [2]. Idéal étroitement lié à la représentation du monde comme cosmos, comme un univers clos, défini, dans lequel l'homme n'est pas pensé en opposition au monde ou à la nature, mais comme faisant partie intégrante de ce monde. L'homme est un microcosme qui a une place et une fonction bien définies dont il ne peut s'écarter. Dans un tel univers où prime la *vita contemplativa*, où « la *limite* est préférable à l'*illimité »,* où « la *finalité naturelle* l'emporte sur la *volonté humaine* » [Queval, 2004, p. 15], l'idéal est bien celui de la perfection qu'Aristote définissait comme cet « accomplissement total, parachevé, de chaque être selon sa nature propre, accomplissement dont l'individu, être en puissance, peut s'approcher sans pouvoir aller au-delà » [Pons, 1988, p. 28].

La Renaissance amorce de ce point de vue un tournant significatif. Place est désormais faite à la condition humaine que célèbrent de multiples traités dont le *Discours sur la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole demeure l'un des plus illustres. Véritable « Évangile de la condition humaine », selon les mots de Georges Gusdorf [1967], l'*Oratio* réaffirme avec force le mythe d'Épiméthée qui fait de l'homme cet être oublié dans le partage des qualités naturelles mais qui possède en contrepartie le pouvoir d'essence divine de se créer lui-même :

> « Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence » [Pic de la Mirandole, 1993, p. 9].

La Renaissance apparaît cependant beaucoup plus contrastée qu'il n'y paraît.

De fait, l'idéal contemplatif de la perfection y continue de faire son œuvre. Récapitulant en lui-même le monde, comme en miniature, l'homme n'est homme durant la Renaissance que par la médiation du monde, dans ce qui définit encore une véritable « sagesse du monde » [Rémi Brague, 1999]. À ce sujet, Michel Foucault a bien montré dans *Les mots et les choses* à quel point le principe de « microcosme » joue un rôle fondamental dans l'*épistémè* occidentale des XV$^{e}$ et XVI$^{e}$ siècles [1990, p. 32-59]. Dans cette véritable cosmologie où l'homme et le monde, microcosme et macrocosme, se répondent mutuellement, où, pour reprendre la formule de Nicolas de Cues, « Tout est dans tout », la perfectibilité de l'homme, encore embryonnaire, se comprend essentiellement en termes moraux. Tel est

---

[2] Dans son ouvrage passionnant S'accomplir ou se dépasser, Isabelle Queval décrit très bien cette vision cosmologique du monde où l'idée de dépassement de soi s'avère impensable.

bien d'ailleurs le sens premier du mot « humanisme », compris comme la culture et l'enseignement des « humanités », ces lettres qui rendent plus humaines.

Il faut attendre la révolution scientifique du XVII[e] siècle pour que soit rompu ce lien cosmologique et que soient posées les bases de la croyance moderne en la perfectibilité humaine. Copernic, Galilée, Descartes, Newton, on sait que la révolution scientifique, comme l'a bien montré Alexandre Koyré dans son ouvrage classique *Du monde clos à l'univers infini*, a conduit à un véritable déboulonnement de la vision cosmologique, ruinant dès lors « toutes considérations basées sur les notions de valeur, de perfection, d'harmonie, de sens ou de fin, et finalement, la dévalorisation complète de l'Être, le divorce total entre le monde des valeurs et le monde des faits » [Koyré, 1973, p. 12]. C'est dans ce divorce de l'homme et du monde que la figure du sujet perfectible émerge peu à peu pour éclore pleinement au siècle des Lumières.

## La perfectibilité selon les Lumières

De quelque manière qu'on l'envisage, la notion de perfectibilité renvoie au XVIII[e] siècle davantage à un problème qu'à une certitude. Telle que forgée par Rousseau dans son *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, la notion de perfectibilité n'est pas exactement synonyme de « perfectionnement » ou de « progrès ». Tout autant euphorique que dysphorique, elle est indissociable « d'une réflexion douloureuse sur les pouvoirs de l'homme, sur leurs bornes, leurs seuils et leurs limites, qui sont aussi leurs excès et leurs errements » [Lotterie, 1998, p. 384]. La perfectibilité de l'homme serait d'ailleurs, selon Rousseau, la cause même de son malheur :

> « Il serait triste pour nous, écrit-il, d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature » [Rousseau, 1992, p. 184].

Il ne faudrait pourtant pas se méprendre sur le sens de cette déploration. À mille lieux de ce mythe primitiviste du bon sauvage qu'on lui accole trop souvent injustement, Rousseau n'a jamais voulu signifier par là que la seule issue pour l'homme consistait en un retour à l'état de nature, qu'au demeurant il n'a jamais considéré que comme une hypothèse. Bien au contraire, pour Rousseau, le *remède est dans le mal* [Starobinski, 1989]. Aussi s'agit-il bel et bien « de pousser plus loin encore le développement

qui nous a rendu malheureux » afin de « retrouver, sous une nouvelle forme (politique, morale), la plénitude première (naturelle, animale) que l'intrusion du mal avait décomposée » [Starobinski cité par Taguieff, 2004, p. 169]. Passé le constat de la dégradation, de la corruption, la perfectibilité ouvre au *contrat social.*

À la lumière de Rousseau, la perfectibilité s'énonce bien d'emblé chez les Lumières comme un projet social et politique. Tout leur combat peut-être compris comme une lutte acharnée contre l'ordre religieux, contre la tutelle sociale, contre l'hétéronomie sociale. « Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières », écrit Kant dans sa célèbre réponse à la question *Qu'est-ce que les Lumières ?*. La notion de perfectibilité est l'expression théorique de ce combat. Elle permet de contester l'ordre social de l'Ancien régime dont le propre est, par le recours à Dieu ou à la nature, de légitimer l'ordre social tel qu'il est, de le rendre indiscutable. À quoi bon en effet remettre en question l'ordre social s'il est le fruit de la volonté de Dieu ou s'il dépend, ce qui revient au fond au même, de lois naturelles intangibles ? En concevant l'homme comme un être perfectible, qui ne doit rien à la nature ou à un quelconque principe transcendant, qui n'est que ce qu'il se fait lui-même, les Lumières devaient ainsi saper les fondements de l'Ancien Régime, rejetant vigoureusement cette « croyance tenace selon laquelle l'inégalité et la pauvreté étaient inévitables et reflétaient l'état naturel des sociétés humaines » [Venn, 2006, p. 479. Traduction libre].

Quête de justice, d'égalité et d'émancipation sociales, la perfectibilité chez les Lumières renvoie ainsi clairement à une perfectibilité de l'homme *dans et par* la société, par le recours à des moyens sociaux, collectifs, et l'on sait justement la place centrale qu'occupe dans la pensée des Lumières, l'éducation, la pédagogie révolutionnaire. Egalité au sein des nations ainsi qu'entre les nations, égalité entre les hommes et les femmes, abolition de l'esclavage sont autant de revendications portées par Condorcet dans son *Esquisse*, en vue de l'établissement d'une société pleinement *autonome*. Car c'est bien ce principe au fondement de l'idéal démocratique, ce principe, comme l'a nommé le philosophe Castoriadis, d'*auto-institution* réflexive de la société que les Lumières affirment et défendent avec force [3]. La notion de perfectibilité permet d'appréhender la société comme une *création*, une *œuvre* proprement humaine. C'est le sens fondamental et premier de l'idée de perfectibilité, qui trouvera son point d'aboutissement dans la Révolution et la proclamation des Droits de l'homme et du citoyen.

---

[3] Sur cette question voir, par exemple, l'article « Pouvoir, politique, autonomie » [Castoriadis, 1990, p. 137-172].

Dans la filiation directe de la révolution scientifique, on peut néanmoins distinguer une deuxième acception, concurrente, de cette idée de perfectibilité. Cette seconde conception de la perfectibilité renvoie à cette capacité de l'homme de se rendre, grâce au progrès des sciences et des techniques, « comme maître et possesseur de la nature », pour reprendre l'inusable expression de Descartes. Cette maîtrise de la nature désigne essentiellement la maîtrise de la nature externe à l'homme, son environnement. Néanmoins, l'imaginaire scientifico-technique, le nouvel imaginaire de la médecine moderne – en rupture avec son idéal hippocratique et cosmologique selon lequel il s'agit avant tout de *suivre la nature* – nourrissent aussi déjà l'espoir d'améliorer l'homme en tant que tel. Car l'arrachement de l'homme à la nature signifie aussi l'arrachement de l'homme à son propre corps. De Bacon à Descartes, de La Mettrie à D'Alembert, le corps est appréhendé depuis le XVII[e] siècle comme un « avoir » plus qu'un « être », autrement dit, comme une machine obéissant aux lois de la mécanique et susceptible d'être modifié, amélioré [Le Breton, 2005].

Si cette facette technoscientifique de la perfectibilité trouve sa première expression dans les écrits de Francis Bacon, particulièrement dans l'utopie de *La Nouvelle Atlantide*, œuvre inachevée publiée en 1627 un an après sa mort [4], c'est cependant chez Condorcet, dans sa célèbre *Esquisse d'un tableau des Progrès de l'esprit humain*, que l'on en trouve l'expression la plus aboutie. Condorcet appelle en effet explicitement de ses vœux le perfectionnement scientifico-technique de l'homme dans la dixième époque de son *Esquisse*, intitulée *Fragment sur l'Atlantide*, en référence explicite à Bacon, dont il ne tarit pas d'éloges. C'est ultimement la mort dont il s'agit de faire reculer les bornes, l'homme pouvant désormais espérer selon Condorcet qu'il arrivera « un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales », un temps où « la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable » [Condorcet, 1988, p. 294].

---

[4] Comme on sait, Bacon brosse dans cette utopie le portrait d'une société, située sur une île dans les mers du Sud, entièrement dévouée à la science et à l'expérimentation, se donnant pour ultime finalité de « de connaître les causes, et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles » [Bacon, 2000, p. 119]. Parmi les Merveilles naturelles destinées à l'usage humain évoquées par Bacon, on trouve la volonté de : « Prolonger la vie ; Rendre, à quelque degré, la jeunesse ; Retarder le vieillissement ; Guérir des maladies réputées incurables ; Amoindrir la douleur ; […] Augmenter la force et l'activité ; […] Transformer la stature ; Transformer les traits ; Augmenter et élever le cérébral ; Métamorphose d'un corps dans un autre ; Fabriquer de nouvelles espèces ; Transplanter une espèce dans une autre » [Bacon, 2000, p. 132-133].

Dans un siècle où les grandes épidémies font encore rage, on est évidemment bien loin de ses promesses utopiques, qui restent, en outre, largement subordonnées à l'impératif social identifié plus haut. Il n'en demeure pas moins que, sous l'éclairage de l'imaginaire scientifique, la perfectibilité prend déjà chez Condorcet un sens bien particulier. Désormais indéfinie, et non plus illimitée [5], elle sera à partir de cet instant ni plus ni moins synonyme de perfectionnement. La finalité de *L'esquisse* est bien de montrer que :

> « Il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute qui voudrait les arrêter, n'ont d'autres termes que la durée du globe où la nature nous a jetés » [Condorcet, 1988, p. 80-81].

En se délestant de sa charge critique – et par là de tout un héritage, Price, Priestley et Turgot se substituant à Rousseau [Cf. Binoche, 2004] – la perfectibilité indéfinie de Condorcet préfigure à maints égards le culte du Progrès du siècle suivant.

# Le culte du Progrès

L'idéologie du Progrès n'est guère mobilisée dans la pensée des Lumières. Le mot, rappelle à ce sujet Dominique Lecourt, « se montre […] à peu près inconnu des philosophes du XVIIIe siècle. *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert ne lui consacre pas dix lignes » [Lecourt, 2004, p. 902]. C'est que le Progrès marque une discontinuité majeure à l'endroit de l'idée de perfectibilité. Susceptible d'éclairer aussi bien, rappelons les mots de Rousseau, « les lumières et les erreurs, les vices et les vertus de l'homme », la perfectibilité est foncièrement ambivalente. Elle est autant, souligne Lotterie, ce pouvoir de s'améliorer que de se dégrader [Lotterie, 2006, p. XXI]. Essentiellement parce qu'elle ne dépend pas des lois nécessaires de la nature et, qu'en d'autres termes, rien ne garantit le perfectionnement effectif de l'homme et de la société. Le perfectionnement relève de l'espoir, il ne tient pas d'une nécessité naturelle. Ce que, précisément, le culte du Progrès contredit.

Définie par Auguste Comte dans ses cours de philosophie positive en 1838 « comme celle d'un développement continu, avec tendance inévitable et permanente vers un but déterminé », l'idéologie du Progrès est

[5] Selon Florence Lotterie en effet : « La perfectibilité [chez Rousseau] n'est pas, comme elle le sera chez Condorcet, indéfinie, mais illimitée : c'est assez dire que le temps, où s'enracine l'expérience humaine, est aussi le lieu catastrophique de l'excès, de la digue ouverte » [Lotterie, 1998, p. 394].

entièrement solidaire d'une conception biologique de l'histoire et de la société. Cette naturalisation de l'histoire est évidemment favorisée, souligne Pierre-André Taguieff, par son intégration dans le cours général de l'*évolution*, dont le paradigme s'est installé dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, après la parution de l'*Origine des espèces* de Darwin [Taguieff, 2004, p. 194]. Par cette biologisation de l'histoire, c'est tout l'horizon politique et historique que sous-tendait l'idée de perfectibilité chez les Lumières qui est ébranlé au profit d'une vue évolutionniste et nécessaire du changement historique. De ce point de vue, et comme le note très justement Florence Lotterie, le Progrès renvoie « aux oubliettes non seulement Rousseau, mais aussi tout le XVIIIe siècle, Révolution comprise » [Lotterie, 2006, p. XXXII].

Si la finalité du Progrès demeure bien la société, soit l'amélioration des conditions de vie sociale des hommes, les moyens sociaux et politiques pour parvenir à cet épanouissement sociétal vont être pour leur part profondément déclassés, au profit d'une véritable *sacralisation de la science*. Au XIXe siècle, soulignent Christian Miquel et Guy Ménard :

> « Science et Technique cessent d'être chantées et célébrées comme promesses d'un "avenir radieux" ; elles deviennent davantage l'objet d'une mobilisation sociale qui les transforme elles-mêmes en valeur et qui, plus encore, en fait le cœur d'un nouveau culte » [1988, p. 228].

L'amélioration sociale dépend dans de telles conditions moins de l'action sociale et politique que de la rationalisation scientifique et instrumentale. Une équation aussi simple que fallacieuse est désormais posée : les progrès scientifiques et techniques sont *nécessairement* sources de progrès sociaux et moraux.

Cette rationalisation et cette naturalisation de la perfectibilité, constitutives du Progrès, emportent des transformations socio-historiques majeures. Le XIXe siècle est le siècle où, plus que jamais, dans ce que Michel Foucault a systématisé sous le concept de biopouvoir, « le biologique se réfléchit dans le politique » [Foucault, 2005, p. 187]. Défini jusque-là en termes juridiques, le *peuple*, soit la volonté populaire et souveraine, est redéfini en termes biologiques, chosifié dans la *population*, où priment les idées de *corps* social, de tout *organique*, que l'on peut maîtriser rationnellement [*ibid.*, p. 180]. Outre les disciplines anatomo-politiques du corps – l'importance de l'éducation physique au XIXe siècle en constitue un bon exemple [Lotterie, 2004] – le pouvoir politique s'affirme dans une véritable biopolitique de la population, marquée par :

> « la prise en charge des processus vitaux de l'existence humaine, comme la taille et la qualité de la population ; la sexualité et la reproduction ; la santé, la maladie ; la naissance et la mort » [Rose, 2007].

De l'hygiénisme à l'eugénisme, terme inventé par Francis Galton en 1883, fondant « le programme biopolitique d'un autoperfectionnement de l'humanité, du corps social, par le recours à la sélection » [Taguieff, 2004, p. 243], la volonté étatique d'optimiser la qualité biologique de la population est l'une des dimensions fondamentales de ce XIXe siècle. Appliqué sous sa forme négative dans de nombreux pays au début du XXe siècle, des Etats-Unis à la Suisse, l'eugénisme culminera dans le régime nazi et son culte de la race supérieure, de l'Homme Nouveau, consacrant tragiquement dans l'extermination massive le paradigme biopolitique moderne.

## Le renversement cybernétique

Sur les décombres du totalitarisme, on assiste depuis la fin de la seconde guerre mondiale à une redéfinition profonde de l'idée de perfectibilité, laquelle s'éloigne du culte du Progrès du XIXe siècle et, plus encore, de son acception humaniste. Cette nouvelle conception de la perfectibilité est directement issue du choc créé par l'holocauste et le discrédit profond de l'imaginaire social et politique qui en a résulté. C'est dans ce contexte qu'est né le paradigme cybernétique, dont il est essentiel de toucher deux mots pour comprendre les ressorts profonds du nouvel imaginaire qui sous-tend l'idée de perfectibilité contemporaine [6].

Assimilée à l'entropie, l'imperfection dont il est question dans le modèle cybernétique forgé par Norbert Wiener n'est plus associée, comme dans l'humanisme, à l'hétéronomie sociale, à la tutelle religieuse, pour lesquelles on pouvait apporter une réponse sociale, politique [Wiener, 1954]. Puisqu'elle relève avec la cybernétique d'une loi immuable qui commande l'univers tout entier, l'imperfection est placée en dehors du social. Extra-sociale, l'être humain n'a donc plus prise sur elle, aucune réponse politique ne pouvant dès lors être formulée. La cybernétique disqualifie en d'autres termes d'une manière autrement plus radicale que ne le faisait le culte du Progrès l'horizon politique et historique des Lumières. Seul le perfectionnement technoscientifique peut repousser momentanément le déclin inexorable de l'homme et du monde.

Cette disqualification du sujet et de l'historicité est entièrement solidaire d'une redéfinition informationnelle de l'être humain, selon laquelle celui-ci se réduit à une somme d'informations, à un programme que l'on peut déchiffrer, déconstruire pour le modifier, le refaçonner, telle une machine. Centrale dans le modèle cybernétique, la notion d'information abolit toute

[6] Pour une présentation approfondie et critique du paradigme cybernétique, on consultera l'ouvrage de Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, dont nous nous inspirons ici largement [Lafontaine, 2004].

frontière, qu'elle soit subjective ou biologique. Elle efface toute barrière entre le vivant et le non-vivant, entre l'humain et la machine :

> « Seule la nature des supports matériels est différente et l'on pourrait parfaitement imaginer, dans cette optique, que ceux-ci disparaissent ou se modifient radicalement, sans pour autant donner lieu à des changements identitaires. » [Daniela Cerqui, 2003, p. 130]

Cette assimilation réductionniste de l'homme à la machine constitue la matrice de l'imaginaire posthumain, comme l'a bien montré Katherine Hayles :

> « Dans le posthumain, il n'y a pas de différences essentielles ou de démarcations absolues entre l'existence corporelle et la simulation informatique, la machine cybernétique et l'organisme biologique, la finalité du robot et les aspirations humaines » [Hayles, 1999, p. 2. traduction libre]

Disqualification de l'horizon historico-politique, redéfinition informationnelle de l'être humain que rien ne différencie d'une machine, il n'est plus du tout question avec le modèle cybernétique d'*émancipation* sociale mais bien, en un cinglant démenti de la perfectibilité humaniste et de son idéal d'autonomie politique, d'*adaptabilité* technoscientifique de l'être humain. Désocialisée, dépolitisée, la perfectibilité se renverse en son exact contraire, plongeant l'être humain dans un évolutionnisme d'un tout nouveau genre, beaucoup plus radical que l'évolutionnisme darwinien, puisque :

> « Contrairement à son pendant darwinien, l'évolutionnisme informationnel ne se limite pas au monde de la nature. Les machines, comme les hommes, sont appelées à participer à la chaîne évolutive » [Lafontaine, 2004, p. 219].

Une seule logique prévaut pour l'être humain dans cette course effrénée à la complexité : s'adapter à son environnement en se transformant lui-même.

> « Nous avons modifiés si profondément notre environnement, écrit ainsi Norbert Wiener, que nous devons nous modifier nous-mêmes » [Wiener, 1954, p. 56].

Aussi abstraits qu'ils puissent paraître, ces présupposés cybernétiques ont profondément imprégné notre culture occidentale [Lafontaine, 2004]. De la biologie moléculaire avec ses notions de code ou de programme génétique au génie-génétique, des biotechnologies aux nanotechnologies, aucune des nouvelles technologies contemporaines n'aurait été pensable sans le paradigme cybernétique. C'est dire si le modèle cybernétique a ouvert la voie à une instrumentalisation de l'être humain inégalée, faisant du corps humain et de la vie en soi les nouveaux territoires de la perfectibilité.

## L’avènement de la bioperfectibilite

> « Régler le problème humain, non pas dans les conditions sociales ou extérieures, mais à partir de la transformation de l’homme lui-même » [Tanguay cité par Robitaille, 2007, p. 12]

Tel est bien l’héritage légué par la cybernétique et ce qui constitue aujourd’hui le cœur du nouvel imaginaire de perfectibilité. Centré sur la vie, au détriment du social, ce nouveau régime de perfectibilité, saisi ici en tant qu’idéal-type, s’inscrit pleinement dans ce que la sociologue Karin Knorr Cetina désigne par le concept de « culture de la vie » :

> « Je pense que nous vivons un tournant vers une “culture de la vie” dans un sens large et global, comparable au sens large dans lequel les idées anthropocentriques ont dominé notre pensée par le passé. Cette évolution coïncide avec des changements historiques par lesquels la culture de l’humain et du social basée sur les idéaux des Lumières se vide de sa substance pour entrer dans une ère post-sociale » [Cetina, 2004, p. 32]

De la déconstruction de l’idée même d’être humain à la déliquescence de l’idée de société dans laquelle d’aucuns ne voient plus désormais qu’un « mirage » [White, 2004], les essais qui en appellent aujourd’hui à célébrer *La fin de l’exception humaine* [Schaeffer, 2007], la fin de la société, loin d’être anecdotiques, sont autant d’indices, au plan des idées, de ce changement paradigmatique. En retour, la focalisation sur l’individu et le psychologique, le recours aux théories du choix rationnel comme aux présupposés naturalistes, tel le cognitivisme issu de la cybernétique, ou sociobiologiques rapprochent plus que jamais les sciences humaines des sciences naturelles, au point que leur distinction devient désormais presque superflue [Knorr Cetina, 2004, p. 38]. Aussi, la redéfinition de l’être humain en termes *anthropotechniques*, autrement dit d’une appréhension de l’être humain qui naturalise la technique au point d’en faire le critère anthropologique premier, de sorte que la technogenèse supplante l’humanogenèse, participe entièrement, théoriquement, de cette érosion de l’imaginaire social [7].

Loin de n’être que pure abstraction, cet imaginaire de perfectibilité techno-centré et focalisé sur la vie s’ancre dans des changements socio-historiques concrets. Selon le sociologue Nikolas Rose, une nouvelle forme de biopouvoir tend ainsi depuis la seconde moitié du XX^e^ siècle à s’imposer dans nos sociétés occidentales à la faveur tant des avancées

---

[7] Dans la lignée de la pensée cyborg inaugurée par Donna Haraway au tournant des années 1980 dans son célèbre *Manifeste Cyborg*, le philosophe Peter Sloterdijk est sans doute celui qui a le mieux systématisé cette posture théorique [Sloterdijk, 1999, 2000].

technoscientifiques que biomédicales [Rose, 2007]. Contrairement au biopouvoir classique, cette *politique de la vie en soi*, comme il la désigne :

> « ne se borne pas simplement aux pôles de la maladie et de la santé, pas plus qu'elle n'est centrée sur l'éradication des pathologies dans le but de protéger le destin de la nation. Elle est bien plutôt concernée par nos capacités croissantes à contrôler, gérer, concevoir, remodeler et moduler les capacités vitales mêmes des êtres humains en tant qu'êtres vivants » [*ibid.*, p. 3. traduction libre].

En adéquation avec les valeurs néolibérales et post-sociales, la politique de la vie en soi ne se définit plus en termes de population, de qualité, de territoire, de nation ou de race. Plutôt que d'optimiser la qualité biologique de la population, il s'agit bien désormais d'optimiser la *vie en soi*, à un niveau individuel, « le consentement individuel supplantant la contrainte étatique », comme le souligne Taguieff [2007, p. 237].

Aussi ce nouveau biopouvoir est-il marqué par le passage d'une médecine dévolue à la *guérison* à une médecine focalisée sur l'*optimisation*, ce que Adèle Clarke et ses collègues désignent par le terme de *biomédicalisation* [Clarke et al., 2003]. L'Organisation Mondiale de la Santé a pris acte de ce changement en proposant en 1947 une redéfinition élargie de la santé, définie comme « un état de complet bien-être physique, mental et social, *qui ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité* » [Gori et Del Volgo, 2008, p. 55]. Cette redéfinition élargie de la santé, au lendemain de la seconde guerre mondiale, devait signer l'extension du domaine de la maladie, puisqu'il n'était plus nécessaire selon cette définition de manifester des symptômes pour être considéré comme malade ou à risque. Toute personne en santé est un malade en puissance. De cette redéfinition des frontières entre le *normal* et le *pathologique* découle la biomédicalisation massive de la société ; de l'expertise préventive et prédictive accrue, soutenue par la rhétorique du *risque*, au brouillement épistémologique et expérimental des frontières entre la thérapie et l'amélioration qu'induisent les technosciences [Rose, 2007].

C'est en d'autres termes la médecine, le complexe biomédical, qui hérite aujourd'hui progressivement du projet politique moderne de perfectibilité. Du diagnostic pré-implantatoire jusqu'à la médecine régénératrice, pas un âge de la vie n'échappe désormais à l'optimisation technoscientifique, au point que la vieillesse et la mort en tant que telles deviennent de véritables maladies dont il faut trouver le remède [Lafontaine, 2008]. C'est ultimement du carcan biologique humain dont il s'agit de s'émanciper dans une société aspirée par le prisme de la *santé parfaite* [Sfez, 1995]. Car dans un univers symbolique où la notion de « "patient" s'étend à mesure que les prouesses technoscientifiques élargissent notre champ des possibles » [Cerqui, 2008, p. 54], c'est bien le corps humain, l'être humain lui-même qui

font figure de *handicap*. Sur son versant utopique ou futuriste, l'imaginaire de bioperfectibilité contemporain mène ainsi droit vers l'idée d'un complet dépassement technoscientifique de l'être humain comme l'illustrent de manière éloquente le projet américain NBIC et l'idéologie du « transhumanisme » qui le sous-tend [8].

Sous des dehors d'émancipation, de libération, il est toutefois essentiel de comprendre que cet imaginaire de bioperfectibilité aujourd'hui émergent n'est jamais que l'envers d'une biologisation sans précédent de la société [Cetina, 2004]. Le nouveau régime de perfectibilité est en effet indissociable de cette conviction du caractère profondément biologique ou génétique des problèmes sociaux, déclassant de ce fait de manière radicale la volonté politique d'agir sur les conditions de vie sociale au profit du conformisme, de l'adaptation. Rabattue sur la vie individuelle et sa gestion, la socialité se réduit à la logique dépolitisée de la *biosocialité* décrite par Paul Rabinow [Rabinow, 1996] ou celle du *biocapital* systématisée par Catherine Waldby, laquelle, résume Céline Lafontaine, est :

> « celle du biocontrôle où chaque individu est, par le biais d'un large dispositif biomédical composé d'experts de toutes sortes, appelé à diriger sa vie en fonction d'un nombre toujours croissant de facteurs de risques. La vie en elle-même devient un bien à gérer et à maximiser selon son potentiel héréditaire » [Lafontaine, 2008, p. 120]

On ne peut imaginer de retournement plus radical de l'idéal de perfectibilité des Lumières, elles qui, par cet imaginaire, visaient précisément la dénaturalisation de l'ordre social, ouvrant à l'autonomie sociale et politique.

# Conclusion

> « Nous demandons trop à la vie pas assez à nous-mêmes. »
>
> Christopher Lasch

À la lumière de ce portrait socio-historique que nous avons brossé à grands traits, dans un esprit avant tout synthétique, il apparaît que l'idée de perfectibilité, au cœur du projet humaniste d'émancipation de l'être humain, connaît aujourd'hui une altération considérable.

---

[8] A l'initiative de la Fondation Nationale de la Science et du Département de Commerce américains, le projet NBIC (Nano-Bio-Info-Cogno) vise la convergence des nouvelles technologies en vue, c'est le sous-titre du rapport, d'*augmenter les performances humaines* [Roco et Bainbridge, 2002]. Bénéficiant d'un soutien institutionnel et financier considérable, ce projet compte parmi ses instigateurs d'éminents scientifiques et philosophes appartenant à la World Transhumanist Association (WTA), mouvement militant pour l'accession, grâce aux nouvelles technologies, à un nouveau stade de l'évolution : le post-humain [Robitaille, 2007].

Réduite à son versant technoscientifique, la perfectibilité dont il est aujourd'hui question ne renvoie plus à une perfectibilité de l'homme dans et par la société, selon un idéal de justice sociale. L'imaginaire contemporain repose de manière idéal-typique sur l'amélioration de la vie en soi, laquelle, rabattant le social sur le biologique en faisant du prolongement de la vie individuelle l'unique horizon normatif, la survie de chacun contre chacun la norme exclusive, s'inscrit en porte-à-faux avec le projet d'auto-institution réflexive de la société porté par les Lumières.

D'une manière qui n'est alors paradoxale qu'en apparence, c'est au moment même où semble s'affirmer, à la faveur tant des avancées technoscientifiques que biomédicales, une plasticité intégrale de l'être humain que se réalise davantage une biologisation sans précédent de la culture, « dans la mesure où la poursuite de la vie en elle-même devient un objectif indépendamment de toute autre dimension culturelle, sociale ou politique » [Lafontaine, 2008, p. 140]. Cette érection de la vie en valeur suprême représente une première historique et par là une rupture anthropologique majeure.

C'est en ce sens que l'on peut parler de posthumanisme, non pour signifier la fin de l'homme – que celle-ci soit catastrophiste [Fukuyama, 2002] ou enchanteresse comme dans le mouvement transhumaniste – mais bien plutôt pour souligner *le déni d'humanité* aujourd'hui à l'œuvre. Car cette perfectibilité de la vie masque une donnée anthropologique essentielle : le lien social.

Nicolas Le Dévédec

L'auteur tient vivement à remercier Céline Lafontaine pour son encouragement à la publication de cet article et ses commentaires sur la première version de ce texte ainsi que Benoît Le Dévédec pour sa relecture et son aide à la traduction des citations de langue anglaise.

## Bibliographie


BACON F., [1627] 2000, *La Nouvelle Atlantide,* Paris, Flammarion.

BINOCHE B. (sous la dir. de), 2004, *L'homme perfectible,* Paris, Champ Vallon.

BRAGUE R., 1999, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, L'Esprit de la Cité.

CASTORIADIS C., 1990, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Le Seuil.

CERQUI D., 2003, « Quelques éléments pour une ontologie du cyborg », in *Le corps comme lieu de métissages*, C. Fintz (éd.), Paris, L'Harmattan, p. 125-142.

— 2008, « Sommes-nous tous transhumanistes ? », *Technology Review*, n°5, janvier-février, p. 50-54.

CETINA KNORR. K., 2004, « Au-delà des Lumières : l'essor d'une culture de la vie », *Biologie moderne et visions de l'humanité,* De Boeck, p. 31-45.

CLARKE A. ET AL., 2003, « Biomedicalization : Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedecine », *American Sociological Review*, 68, p. 161-194.

CONDORCET, [1795] 1988, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion.

FUKUYAMA F., 2002, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris, La Table Ronde.

FOUCAULT M., [1966] 1990, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines,* Paris, Gallimard.

— 2005, *Histoire de la sexualité, t. I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

GORI R. ET DEL VOLGO M-J., 2008, *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël.

GUSDORF G., 1967, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot.

HAYLES K., 1999, *How we became posthuman, Virtual bodies in Cybernetics, Literature and Informatics,* Chicago/London, The University of Chicago Press.

HUNYADI M., 2004, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Le Seuil.

KANT E., [1784] 1967, « Réponse à la question : Qu'est-ce que « Les Lumières » ? », *in* KANT E.,*Philosophie de l'histoire,* Paris, Gonthier.

KOYRE A., 1988, *Du monde clos à l'univers infini,* Paris, Gallimard.

LAFONTAINE C., 2004, *L'Empire cybernétique,* Paris, Le Seuil.

— 2008, *La société postmortelle*, Paris, Le Seuil.

LASCH C., 2000, *La culture du narcissisme*, Paris, Climats.

LE BRETON D., [1990] 2005, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.

LEGROS R., 1990, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset.

LECOURT D., (sous la dir. de), 2004, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences,* Paris, PUF.

LOTTERIE F. 1998, « Les Lumières contre le Progrès ? La naissance de l'idée de perfectibilité », *Dix-huitième siècle*, n°30.

— 2006, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumière françaises (1755-1814),* Oxford, Voltaire Foundation, SVEC.

MIQUEL C., MENARD G., 1988, *Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire*, Montréal, Boréal.

PIC DE LA MIRANDOLE, 1993, *De la dignité de l'homme*, Paris, L'Eclat (trad. Yves Hersant).

PONS A., 1988, « Introduction », *in* Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, p. 17-74.

QUEVAL I., 2004, *S'accomplir ou se dépasser. Essai sur le sport contemporain,* Paris, Gallimard.

RABINOW P., 2001, « Artifices et lumières : de la sociobiologie à la biosocialité », *in La maladie mentale en mutation*, Paris, Odile Jacob, p. 295-308.

ROBITAILLE A., 2007, *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Québec, Boréal.
ROCO M. C. ET BAINBRIDGE W. S. (sous la dir. de), 2002, *Converging Technologies for Improving Human Performance*, Arlington (Virginie), National Science Foundation.
ROSE N., 2007, *The Politics of Life Itself. Biomedecine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century,* Princeton, Princeton University Press.
ROUSSEAU J-J., 1992, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.
SCHAEFFER J-M., 2007, *La fin de l'exception humaine,* Paris, Gallimard.
SFEZ L., 1995, *La santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Paris, Seuil.
SLOTERDIJK P., 1999, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger,* Paris, Mille et une Nuits.
— 2000, *La domestication de l'être,* Paris, Mille et Une Nuits.
STAROBINSKI J., 1989, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard.
TAGUIEFF P-A., 2004, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion.
2007, *La bioéthique ou le juste milieu. Une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien,* Paris, Fayard*.*
VENN C., 2006, « The Enlightenment »*, Theory, culture and society*, London, vol. 23 (2-3), p. 477-498.
WHITE C. H., 2004, « La société est un mirage », *Revue du MAUSS*, n ° 24, p. 62-69.
WIENER N., 1954, *Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains,* Paris, UGE, coll. 10/18.

Source : *Revue du MAUSS permanente*, [en ligne].
http://www.journaldumauss.net/spip.php?article444



*Le sommeil de la raison engendre des monstres*

Nicolas Le Dévédec

# La démocratie à l'épreuve du post-humain :

## *médicalisation de la société, dépolitisation de la perfectibilité*

Août 2009

> « Insensés qui vous plaigniez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous. »
>
> Jean-Jacques Rousseau

A l'heure où les avancées technoscientifiques et biomédicales sont porteuses de « l'idée jusque-là inouïe, d'une *plasticité intégrale* de l'homme » [Hunyadi, 2004, p. 24], à l'heure encore où d'aucuns célèbrent l'avènement irrésistible d'un être *plus qu'humain* [Ramez, 2005], entièrement « revu et corrigé par la technique », rendu comme maître et possesseur de sa propre nature, quand d'autres s'inquiètent *a contrario* d'une fin de l'être humain imminente par son auto-transformation technologique intégrale [Fukuyama, 2002], il est clair qu'au-delà des fantasmes – mais ils ont en soi valeur de symptômes – le sentiment de vivre aujourd'hui une *rupture* est manifeste. C'est ce sentiment que catalysent les termes « posthumain » et « post-humanisme » en vogue depuis plusieurs années. Au-delà de l'effet de mode dont ces termes sont porteurs, notre position consiste à prendre au sérieux ce sentiment de rupture qu'ils visent à marquer, pour tenter à travers lui de poser un questionnement d'ordre *anthropologique* et *civilisationnel*.

Ce questionnement prend pour ancrage l'idée de *perfectibilité humaine*. Consécutif à l'avènement de la modernité, cet imaginaire de la perfectibilité humaine synthétise pleinement la force et l'originalité de la philosophie humaniste des Lumières. En pensant en effet l'être humain comme un être capable de s'améliorer, les Lumières le définissent comme un être fondamentalement *indéterminé*. Aucune essence, naturelle ou divine, ne le détermine. Entièrement défini par sa volonté propre et son autonomie, l'être humain n'est que ce qu'il se fait lui-même. Par contraste avec les pensées grecque et chrétienne pour lesquelles l'être humain trouve toujours ailleurs qu'en lui-même son fondement (cosmologique ou divin), cet imaginaire de la perfectibilité ouvre à l'être humain la possibilité d'agir réflexivement sur lui-même et sur le monde. Il possède autrement dit une portée proprement révolutionnaire, permettant de concevoir et

d'encourager une émancipation humaine terrestre, par des moyens proprement humains.

Qu'en est-il alors aujourd'hui de cet imaginaire ? Qu'implique l'idée de posthumanisme relativement à cette croyance en la perfectibilité de l'être humain ? Pour tenter de répondre à ces questions, précisons que notre réflexion prend pour observatoire sociologique les sciences humaines et sociales en tant que telles. Elles constituent selon nous l'objet tout désigné de cette réflexion dans la mesure où, en tant qu'elles sont nées de la crise de légitimation que connaît l'Occident au sortir du Moyen-âge, ce sont elles qui ont été les vecteurs principaux de cet imaginaire de la perfectibilité humaine. Elles ont en effet hérité dès leur naissance de cette responsabilité de proposer une réponse à cette crise, de contribuer donc à l'orientation normative de la société [Freitag, 1998]. Comme le souligne ainsi très bien Karin Knorr Cetina :

> « Les idéaux du siècle des lumières sont à l'origine de la foi dans la perfectibilité humaine et dans le rôle salvateur de la société, qui constituent les fondements moraux des sciences humaines et sociales. » [Cetina, 2005, 31]

L'imaginaire de la perfectibilité humaine constitue en somme leur soubassement idéologique essentiel. Dans cette perspective, quelle représentation les sciences humaines et sociales se font-elles aujourd'hui de la perfectibilité humaine ? Et quelles en sont alors les conséquences politiques ? Autrement dit, en tant que leur conception de l'être humain, de la société et de l'historicité n'est pas neutre, quelle forme d'émancipation promeuvent-elles effectivement ?

Notre thèse se résume à l'idée que nombre d'approches théoriques contemporaines sont porteuses d'une conception essentiellement instrumentale ou technoscientifique de la perfectibilité humaine, occultant son versant éthico-politique central dans la pensée des Lumières. Soustraite de toute *indétermination social-historique*, la perfectibilité humaine tend en effet chez de nombreux penseurs et courants contemporains à être associée, souvent implicitement, à une sorte de *loi techno-logique* qui déclasserait tout volontarisme politique.

Cette conception réifiée de la perfectibilité conduit alors les sciences humaines et sociales à promouvoir un modèle d'émancipation essentiellement *adaptatif*, aux antipodes de cette quête d'autonomie sociale et politique, individuelle et collective, au fondement de l'idéal démocratique. Il ne s'agit pour ainsi dire plus d'encourager l'amélioration de l'être humain *dans et par la société*, par des moyens sociaux et politiques, il s'agit davantage, dans une perspective résolument *post-sociale* et *biocentrée*, de transformer l'être humain lui-même, par des moyens technoscientifiques. Telle est selon nous la mutation majeure de l'idée de

perfectibilité humaine que cette communication tentera d'étayer en brossant, dans un esprit avant tout synthétique, le parcours socio-historique de cet imaginaire, de la philosophie des Lumières aux sciences humaines et sociales contemporaines.

## 1. Une conception ambiguë de la perfectibilité humaine dans la philosophie des Lumières

Après l'amorce décisive de la Renaissance, l'imaginaire de la perfectibilité humaine ne se déploie pleinement qu'au XVIIIe siècle. C'est en 1755, dans le célèbre *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques Rousseau, que le mot « perfectibilité » apparaît pour la première fois [Rousseau, 1992]. Figure emblématique de la philosophie des Lumières, c'est en philosophe, ne dissociant jamais à cet égard de sa démarche théorique l'aspect normatif de l'aspect scientifique, que Rousseau enquête sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Et ce n'est pas, comme tous ces prédécesseurs, dans la nature humaine que Rousseau en trouve la source. Celle-ci tient davantage selon lui à cette « faculté distinctive de l'être humain et presque illimitée, résidant pour nous « tant dans l'espèce que dans l'individu » [*ibid.*, p. 183]. Cette faculté distinctive, c'est la « perfectibilité » humaine.

Loin d'emporter des conséquences positives, cette faculté qu'a l'être humain de s'arracher à ses instincts, « au lieu qu'un animal est au bout de quelque mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans » [*Ibid.*], représente précisément selon Rousseau la cause même de sa perdition :

> « Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature. » [*Ibid.*, p. 184]

Il ne faudrait pourtant pas se méprendre sur le sens de cette déploration. Si Rousseau insiste sur les méfaits de la perfectibilité humaine, c'est tout d'abord pour en souligner *l'ambivalence*. Susceptible d'éclairer aussi bien « les lumières et les erreurs, les vices et les vertus de l'homme », la perfectibilité désigne autant pour lui le pouvoir qu'a l'être humain de s'améliorer comme celui de se dégrader [Lotterie, 2006, XXI]. Le perfectionnement relève de l'espérance, il ne tient pas d'une nécessité naturelle. Il repose autrement dit entièrement sur le volontarisme de l'être humain, sur sa capacité d'agir consciemment et librement sur le monde. Si

l'être humain est la seule créature susceptible de se perfectionner, la seule créature chez qui « la nature se tait pour laisser place à la volonté » [Tavoillot et Deschavanne, 2007, p. 137], rien ne garantit qu'il se perfectionne effectivement. Davantage même, « l'indéfinition originelle de l'homme le met sans cesse à la merci de la dépravation. » [*Ibid.*, p. 143] Et, précisément, si Rousseau condamne cette faculté c'est ensuite parce qu'elle s'est effectivement soldée jusque-là par la dégradation de l'être humain, par l'accentuation des inégalités. De cette conviction de l'indétermination principielle de l'être humain découle pour ainsi dire ce constat qui tient en cette formule célèbre, énoncée au début du Contrat social :

> « L'Homme est né libre, et partout il est dans les fers » [Rousseau, 1964, p. 173].

A mille lieux de ce mythe primitiviste du bon sauvage qu'on lui accole encore trop souvent injustement, Rousseau n'a cependant jamais voulu signifier par là que la seule issue pour l'être humain consistait en un retour à l'état de nature – qu'au demeurant il n'a jamais considéré que comme une hypothèse, une fiction théorique. Tel le concept grec de *pharmakon*, qui désigne à la fois un poison et un remède, la perfectibilité, cause du malheur de l'être humain, représente aussi selon lui une source d'espérance. Puisque l'être humain est en effet indéterminé, puisqu'il n'est donc ni bon ni mauvais par nature, l'inégalité entre les hommes devient un *fait social total*. Qui n'a dès lors plus rien d'irrémédiable. Dans cette perspective, il s'agit non pas de faire retomber l'être humain sur ces quatre pattes mais « de pousser plus loin encore le développement qui nous a rendu malheureux » pour « retrouver, sous une nouvelle forme (politique, morale), la plénitude première (naturelle, animale) que l'intrusion du mal avait décomposée. » [Starobinski, 1989, p. 178] Le remède est ainsi selon Rousseau dans le mal lui-même :

> « Efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale […]. Montrons […] dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature. » [Rousseau cité par Starobinski, *ibid.*, p. 177]

Telle est l'intuition fondamentale de sa philosophie politique qu'illustre son maître ouvrage *Le contrat social* et qui récuse sans ambages toute nostalgie d'un Âge d'or de l'humanité que serait l'état de nature.

C'est bien au contraire en dénaturant davantage l'être humain, « en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant » [Rousseau, 1964, p. 186], que l'être humain peut combattre l'inégalité et concourir à sa pleine émancipation, sociale et politique. On comprend mieux maintenant que si Rousseau accable dans son *Second discours* l'être humain et sa perfectibilité

de tous les maux, ce n'est certainement pas pour les condamner en tant que tels, mais bien parce que son intention première est en définitive de « laver Dieu de toute responsabilité pour en charger la communauté humaine. » [Cassirer, 2006, 59]

Responsabiliser l'être humain et la société, telle est la finalité essentielle de cette idée de perfectibilité telle que la définit Rousseau et qui synthétise d'une manière magistrale la philosophie des Lumières. Tout le combat des Lumières ne consiste-t-il pas en effet en cette lutte acharnée contre la naturalisation de l'ordre social, contre la tutelle sociale, contre l'hétéronomie sociale ? Les Lumières, écrit Kant, c'est :

> « La sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son propre entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières. » [Kant, 1967, p. 83]

En faisant de l'être humain un être qui n'est que ce qu'il se fait lui-même, les Lumières peuvent remettre efficacement en cause cette « croyance tenace selon laquelle l'inégalité et la pauvreté étaient inévitables et reflétaient l'état naturel des sociétés humaines. » [Venn, 2006, p. 79] Cet imaginaire de la perfectibilité humaine réalise en définitive, pour reprendre la formule de Castoriadis, une véritable « rupture de la clôture du sens », en ce qu'il remet directement en cause l'hétéronomie du monde religieux, où la société tire son fondement d'une source extra-sociale, d'origine divine, qui occulte sa dimension *instituante*. En appréhendant la société comme une *création*, une *œuvre* proprement humaine, qu'il revient à l'être humain d'instituer, Rousseau et les Lumières formulent ce qui constitue le cœur de l'idéal démocratique, à savoir, pour reprendre les mots de Castoriadis, un idéal qui vise « l'*auto-institution* explicite de la société » [Castoriadis, 1975]. La Révolution française et la proclamation des Droits de l'homme et du citoyen constitueront une étape importante de cette quête d'autonomie sociale et politique.

Mais la philosophie des Lumières ne saurait se résumer à cette conception rousseauiste de la perfectibilité. Bien qu'elle soit tout à fait centrale, l'esprit des Lumières est en même temps et *indissociablement* traversé par une tout autre conception de la perfectibilité humaine, que l'on nommera *scientifico-technique* par contraste avec la représentation *éthico-politique* que nous venons de décrire. Et si Rousseau illustre le mieux cette dernière, Condorcet est assurément le penseur le plus représentatif de cette autre conception qu'illustre d'une manière éclatante son célèbre ouvrage

l'*Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'esprit humain* [Condorcet, 1988]. Dernier représentant des Lumières, Condorcet poursuit cette ambition de contribuer à l'émancipation sociale de l'être humain, de contribuer au bonheur collectif :

« Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine, écrit-il, peuvent se réduire à ces trois points importants : la destruction de l'inégalité entre les nations ; les progrès de l'égalité dans un même peuple ; enfin le perfectionnement réel de l'homme. » [*Ibid.*]

Mais le contexte dans lequel il s'inscrit – la terreur révolutionnaire – n'est plus le même que celui de Rousseau. Et, face à la tournure sanglante des événements, Condorcet ne placera plus ses espoirs dans la politique mais bien dans la science et son objectivité plus rassurante.

Depuis le XVII$^{e}$ siècle, la science et la technique sont appréhendées comme le moyen d'arracher l'être humain à la nature et donc de contribuer à son émancipation. Ouvrant la perspective de le rendre « comme maître et possesseur de la nature », selon l'inusable expression de Descartes, la tentation est grande d'appliquer le modèle scientifique qui prévaut dans l'ordre de la nature à l'être humain et la société. Et telle est bien l'ambition de Condorcet, fonder une véritable science de l'homme et de la société, cette « mathématique sociale » qu'il appelle de ses vœux, afin de saisir objectivement l'être humain et la société et ainsi contribuer à une émancipation véritable et certaine de l'être humain, puisqu'exclusivement fondée sur la Raison.

Or, une telle volonté de saisir objectivement, sur le modèle des sciences naturelles, la perfectibilité humaine présuppose que celle-ci soit en soi entièrement rationnelle, comme peut l'être n'importe quelle loi naturelle. Appréhender objectivement la perfectibilité humaine implique donc de l'abstraire de son ancrage symbolique et socio-historique. Et c'est bien ce qu'opère Condorcet. De fait, la finalité de son *Esquisse* est de montrer :

> « qu'il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute qui voudrait les arrêter, n'ont d'autres termes que la durée du globe où la nature nous a jetés. » [*Ibid.*, p. 80-81]

Contrairement à Rousseau, la perfectibilité humaine perd donc, sous l'éclairage « scientifique », toute son ambivalence, sa contingence pour

devenir ni plus ni moins synonyme de « perfectionnement »[1] [Binoche, 2004, p. 22].

Par le plus fécond des paradoxes, cette appréhension « scientifique » de la perfectibilité humaine réintroduit donc une forme de déterminisme qu'elle visait pourtant initialement à combattre.

Ce qui conduit alors Condorcet à promouvoir une forme d'émancipation foncièrement dépolitisée et instrumentale. Ce sont principalement la science et la technique, et donc les savants, qui conduiront l'être humain vers cet état de félicité sociale :

> « Ce moment où le soleil n'éclairera plus, sur la terre, que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison. » [Condorcet, 1988]

Tel est l'horizon tout utopique que dresse la dixième époque de son *Esquisse* et plus encore le *Fragment sur l'Atlantide* que Condorcet baptise ainsi en référence explicite à Francis Bacon, en hommage à sa célèbre utopie. La quête d'autonomie sociale et politique tend alors à être supplantée par un projet instrumental, visant la maîtrise, non seulement de la nature externe à l'être humain, mais plus fondamentalement de sa propre nature :

> « Quelle seraient donc la certitude, l'étendue de ses espérances, si l'on pouvait croire que ces facultés naturelles elles-mêmes, cette organisation, sont aussi susceptibles de s'améliorer ! » [*Ibid.*, p. 294]

Et l'on sait que Condorcet, à l'instar de son ami Cabanis, se fera à cet égard le promoteur de l'eugénisme[2].

Gardons-nous néanmoins de faire de Condorcet le promoteur d'une conception purement *scientiste* de la perfectibilité. Condorcet n'est pas Comte. Et pour ainsi dire, s'il promeut une perfectibilité scientifique et technique de l'être humain et de la société, celle-ci est indissociable d'une émancipation sociale et politique, qu'il n'a eu de cesse de défendre par ailleurs, notamment à travers son combat pour l'instruction publique. Ainsi, comme le souligne très bien Alain Pons :

> « Son rationalisme et sa foi dans la science n'entrent pas en conflit avec ses convictions démocratiques. La "Société perpétuelle pour le progrès des sciences" dont, à la suite de Bacon, il projette l'organisation travaillera, dans

---

[1] Il est d'ailleurs symptomatique que, parmi ses prédécesseurs, Condorcet ne fasse nullement mention de Rousseau mais lui préfère des penseurs comme Price, Priestley et Turgot, tous déjà porteurs d'une conception fortement progressiste de la perfectibilité.

[2] C'est aussi ultimement de la mort dont il s'agit de délivrer les hommes, ceux-ci pouvant désormais espérer selon Condorcet qu'il arrivera « un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales », un temps où « la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable. » [Condorcet, 1988, p. 295]

une indépendance absolue par rapport à la puissance publique, à améliorer la condition des hommes, mais elle restera en dernière analyse soumise au pouvoir législatif, qui exprime la volonté populaire et a pour fonction de faire respecter les droits des hommes, et, plus largement à l'opinion publique. Le rôle des savants est d'aider à former et à éclairer l'opinion publique, en aucun cas de se substituer à elle. » [Pons, 1988, p. 61-62]

# 2. L'imaginaire progressiste du XIXe siècle

Tout entier tendu vers l'avenir de la science, le XIXe siècle marque de manière idéal-typique la naissance d'un nouveau régime de perfectibilité, celui du *Progrès*. Bien qu'on l'associe généralement à la philosophie des Lumières, cet imaginaire progressiste ne fait pourtant pas pleinement sens au XVIIIe siècle. Le mot « Progrès », rappelle d'ailleurs Dominique Lecourt :

> « se montre [...] à peu près inconnu des philosophes du XVIIIe siècle. *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert ne lui consacre pas dix lignes. » [Lecourt, 2004, 902]

Et pour cause, en dépit de son versant scientifico-technique, le perfectionnement relève encore essentiellement dans la pensée des Lumières de l'espérance et du volontarisme politique, non d'une stricte nécessité naturelle et scientifique. Ce que précisément l'imaginaire progressiste qui trouve en la pensée d'Auguste Comte sa pleine formulation contredit. A la suite de Condorcet et de Saint Simon, la volonté d'Auguste Comte est de créer une science pleinement positive de la société afin de saisir objectivement la perfectibilité humaine. Cette ambition s'enracine dans le profond pessimisme politique consécutif à la période post-révolutionnaire, qu'il décrit dans la 46e leçon de son *Cours de philosophie positive*. S'il ne manque pas de souligner « le salutaire ébranlement général imprimé à notre intelligence par la Révolution française », Comte déplore néanmoins l'état d'anarchie qui lui a succédé. C'est afin de « terminer la crise révolutionnaire » que Comte place tous ses espoirs dans la neutralité sécurisante de la science.

Parmi ses prédécesseurs, Auguste Comte ne manque évidemment pas de souligner l'apport décisif de Condorcet en qui il reconnaît son « prédécesseur immédiat ». Il écrit, à propos de *L'Esquisse* :

> « Pour la première fois, la notion scientifique, vraiment primordiale, de la progression sociale de l'humanité a été enfin nettement et directement introduite » [Comte, 1995, 54]

Mais cet apport a néanmoins selon lui ses limites, Condorcet ne s'abandonnant jamais entièrement, comme nous l'avons souligné, à une conception scientiste de la perfectibilité. Et c'est bien là que le bât blesse selon Comte :

> « Une telle lacune spéculative se fait partout sentir, de la manière la plus déplorable, dans l'ouvrage de Condorcet, et principalement au sujet de ces vagues et irrationnelles conceptions de la perfectibilité indéfinie, où son imagination, dépourvue de tout guide et de tout frein scientifique empruntés aux *véritables lois fondamentales de la nature humaine*, s'égare à la vaine contemplation des espérances les plus chimériques et même les plus absurdes. » [*Ibid.*, p. 56-57, souligné par nous]

Contre ses absurdes et chimériques espérances, Comte souhaite alors rompre sans équivoques avec cette conception encore normative et subjective de la perfectibilité humaine que s'en font les Lumières. Et c'est non plus comme chez Condorcet dans les mathématiques – qui ne s'attachent qu'au *probable* et non au certain – que Comte trouvera les fondements théoriques de sa philosophie positive mais dans la *biologie*.

Tout comme l'organisme biologique, la société, loin d'être indéterminée, est selon Comte régie par des lois nécessaires qui commandent son développement d'une manière inéluctable, de sorte que :

> « Toutes les grandes époques historiques [constituent] comme autant de phases déterminées d'une même évolution fondamentale, où chacune résulte de la précédente et prépare la suivante selon des lois invariables, qui fixent sa participation spéciale à la commune progression […]. » [Comte, 1996, p. 182]

Ou encore, comme il le dit dans la 48e leçon :

> « L'esprit positif […] consiste à concevoir chacun de ces états sociaux consécutifs comme le résultat nécessaire du précédent et le moteur indispensable du suivant, selon le lumineux axiome du grand Leibniz : *Le présent est gros de l'avenir*. » [Comte, 1995, p. 125]

Cette conception progressiste de la perfectibilité humaine trouvera comme on sait dans la fameuse *loi des trois états* sa systématisation achevée :

> « Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche, à passer successivement par trois états théoriques différents : *l'état théologique*, ou fictif ; *l'état métaphysique*, ou abstrait ; enfin *l'état scientifique* ou positif. »

Cette représentation naturalisante de la perfectibilité humaine n'est pas sans conséquences sur le plan pratique, puisqu'elle vient directement conforter, de manière tautologique, l'intention initiale de Comte de discréditer tout volontarisme politique. Parce que « Nul n'est assez insensé pour se constituer, sciemment, en insurrection contre la nature des choses » [Comte, 1996, p. 296], à quoi bon en effet agir politiquement sur l'ordre social ? Si la perfectibilité humaine procède d'une loi nécessaire, naturelle, si elle ne constitue pas « un possible dans l'histoire mais une loi de l'histoire », la conclusion s'impose en effet d'elle-même :

> « Il n'y a plus dès lors à s'inquiéter des éventuels débordements de la perfectibilité : tout progrès est régulé dès l'origine par les bornes organiques mises à ces dispositions fondamentales. L'ordre est dans le progrès. » [Lotterie, 2006, p. 190]

De ce point de vue, le volontarisme politique, et sur ce point Comte est catégorique, n'est rien moins qu'une funeste illusion [3]. Il ne s'agit dès lors plus selon Comte d'instituer ou de *constituer* la société, il s'agit de l'*organiser*. C'est là une différence majeure. Alors que l'idée de *constitution* dessine un projet politique, une transformation de la société par des moyens sociaux et politiques, celle d'*organisation* désigne un projet qui se veut avant tout scientifique [Braustein, 2009, p. 104]. La prévision rationnelle supplante ici l'agir politique. En un mot, la politique doit devenir pleinement positive : « Les savants doivent aujourd'hui élever la politique au rang des sciences d'observation. » Et telle est bien la raison d'être originelle de la sociologie, cette « physique sociale » dont la finalité est de conduire la société au terme de son développement historique que représente l'état positif, un monde rendu grâce à la science et à la technique transparent à lui-même.

En définitive, comme le souligne à juste titre Florence Lotterie, cette conception progressiste de la perfectibilité renvoie indéniablement « aux oubliettes non seulement Rousseau, mais aussi tout le XVIII^e^ siècle, Révolution comprise » [Lotterie, 2006, p. XXXII].

Loin d'ouvrir à la possibilité d'une réelle émancipation humaine, cette conception scientiste de l'être humain et de la société naturalise la perfectibilité et neutralise l'engagement démocratique. Et conduit Comte à promouvoir dogmatiquement l'adaptation, la maîtrise et le contrôle scientifique et technique de la société. Une telle conception entre alors en congruence avec l'émergence au XIX^e^ siècle de ce que Michel Foucault a systématisé sous le concept de « biopouvoir », désignant :

> « L'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir. » [Foucault, 2004, p. 3]

Rappelons d'ailleurs à ce propos que Comte, comme le souligne Jean-François Braunstein, appelait explicitement de ses vœux dans son *Système*

---

[3] « En général, écrit-il, quand l'homme paraît exercer une grande action, ce n'est point par ses propres forces, qui sont extrêmement petites. Ce sont toujours des forces extérieures qui agissent pour lui, d'après des lois sur lesquelles il ne peut rien. Tout son pouvoir réside dans son intelligence, qui le met en état de connaître ces lois par l'observation, de prévoir leurs effets, et, par suite, de les faire concourir au but qu'il se propose, pourvu qu'il emploie ces forces d'une manière conforme à leur nature. » [Comte, 1996, p. 293]

*de politique positive* l'instauration d'une *biocratie*, soit un gouvernement des vivants qui, maîtrisant la sexualité, la reproduction, la mortalité, contribuerait à la *régénération* de l'espèce humaine. [Braunstein, 2009]

Au-delà du cas de Comte, c'est une majeure partie des penseurs du XIX^e^ siècle, siècle par excellence des « philosophies de l'histoire », qui partage cette conception progressiste de la perfectibilité humaine. Bien qu'il faille éviter de réduire la pensée de Marx à la vulgate marxiste, il demeure néanmoins essentiel de voir que sa pensée est en elle-même, comme l'a notamment bien montré Castoriadis [Castoriadis, 1975, p. 13-104], tout à fait amphibologique, toute traversée qu'elle est entre, d'un côté, une conception normative et contingente de la perfectibilité humaine et, d'un autre côté, une conception *a contrario* scientiste et déterministe de celle-ci que vise précisément à établir le matérialisme historique. Et dont Marx et Engels posent les bases dans *L'idéologie allemande*, critique cinglante de la philosophie idéaliste hégélienne, qui se résume à l'idée que la volonté de modifier les consciences ne conduit en définitive « qu'à modifier l'interprétation du monde, et non le monde lui-même. » [Bottigelli, 1998, p. 27] Pour révolutionner véritablement l'ordre social :

> « Il ne suffit pas de se laisser bercer par des images utopiques de la société future, il faut agir sur les rapports de production et les transformer. Or cela n'est possible que si l'on s'est élevé à une connaissance scientifique du réel, à une conception scientifique des lois qui régissent l'histoire. » [*Ibid.*]

A la différence de Comte toutefois, mais aussi des darwinistes sociaux comme Spencer, ce n'est pas dans la biologie que Marx trouvera les bases de sa conception « scientifique » de la perfectibilité humaine mais dans la technique et l'économie. La pensée marxiste repose sur le postulat anthropologique selon lequel l'être humain se distingue des animaux par le *travail*. L'être humain est *homo faber*. C'est dans la maîtrise de la nature, dans la production de leurs moyens de subsistance, que les êtres humains réalisent leur humanité. Ainsi :

> « Le point de départ de toute l'histoire, ce sont donc les conditions matérielles dans lesquelles les hommes produisent. » [*Ibid.*]

De sorte que si Marx rejette bien tout réductionnisme naturaliste de la perfectibilité humaine, rejet qui ouvre à une conception pleinement contingente et volontariste de celle-ci, le matérialisme historique postule en même temps que, loin d'être autonomes, loin d'être indéterminés, les êtres humains :

> « agissent dans des conditions qui ne sont pas choisies par eux mais qui sont imposées, à chaque époque, par l'état, lui-même hérité du passé, des forces productives matérielles. » [Simon, 1997, p. 252]

C'est autrement dit une même conception progressiste de la perfectibilité humaine que défend ici Marx, laquelle :

> « À travers les forces techno-économiques toujours agissantes, "cachées" derrières tous les phénomènes sociaux, retrouve dans le cours des choses humaines un aussi implacable déterminisme que celui qui régit les choses de la nature ». [Ibid., 254]

Et tout comme Comte, cette conception déterministe de la perfectibilité humaine conduit alors Marx à discréditer toute velléité politique de transformation réelle de l'ordre social. Ce versant déterministe de la pensée marxiste n'encourage en effet clairement pas à stimuler l'imagination, la création collective et réflexive. Elle incite davantage à l'adaptation techno-économique de l'être humain et de la société. Produit inéluctable du capitalisme, le communisme adviendra non par l'action politique, domaine qui relève comme on sait chez Marx de l'» idéologie », soit de l'illusion, mais bien grâce à la technique et l'économie.

L'émancipation humaine passera autrement dit par « le développement illimité des forces productives », de sorte que :

> « C'est bien l'accroissement de la productivité qui doit libérer l'homme du travail et, ce faisant, permettre la "pleine maîtrise par l'homme des forces naturelles ainsi que de sa propre nature". » [Laval et *alii.*, 2007, p. 241]

Outre que ce modèle d'émancipation marxiste participe directement de la rationalisation scientifico-technique de la société et du monde opérée par la culture capitaliste, et n'ouvre donc pas à proprement parler une véritable perspective « révolutionnaire », l'idéal communiste soulève du reste une contradiction fondamentale comme l'avait bien vu Hannah Arendt et comme le rappelle à juste titre Christian Laval :

> « Si le travail est l'essence de l'espèce humaine et si le communisme doit l'en libérer, comment éviter d'en conclure que le communisme doit libérer l'humanité de sa propre essence ? » [Laval et *alii.*, 2007, p. 142]

Le communisme serait alors :

> « La chance offerte à l'homme de transformer sa propre nature au point de produire une nouvelle nature affranchie des limites de la nature humaine. » [*Ibid.*]

Marx ne s'engage pas explicitement dans cette voie. Mais force est de constater que, influencés par les perspectives eugéniques de Galton, certains marxistes ne s'en priveront guère [4].

---

[4] L'eugénisme, comme le souligne Taguieff et comme en témoignent ces propos de Trotski est une utopie cachée du communisme : « L'*homo sapiens*, maintenant figé, se traitera lui-même comme objet des méthodes les plus complexes de la sélection artificielle et des exercices psychophysiques. Le genre humain n'aura pas cessé de ramper à quatre pattes devant Dieu, le

## 3. L'imaginaire de la perfectibilité humaine aujourd'hui

Au sortir de la seconde guerre mondiale et des horreurs totalitaires, la conception progressiste de la perfectibilité humaine connaît une profonde remise en cause. Comment encore croire au Progrès alors que, loin d'avoir automatiquement conduit la société à cet avenir radieux, il s'est soldé par l'extermination de masse ? Toutefois, si l'historicisme progressiste va être sérieusement mis à mal, si l'on ne croit plus pour l'essentiel au schéma de l'Histoire universelle, l'expérience totalitaire nourrit en même temps un profond pessimisme politique qui va conduire à préserver le cœur de l'imaginaire du Progrès : la foi en la puissance objective de la science et de la technique.

### *La cybernétique*

C'est sur celle-ci que, à l'issue de la seconde guerre mondiale, s'édifie un nouveau régime de perfectibilité, dont la *cybernétique* peut être appréhendée comme la matrice idéologique. Profondément marqué par l'expérience de la guerre, Norbert Wiener, le père fondateur de la cybernétique, ne se fait pas beaucoup d'illusion quant au devenir de l'humanité :

> « Nous sommes, écrit-il, des naufragés sur une planète vouée à la mort. » [Wiener, 1954, p. 49]

Loin d'être anecdotique, ce pessimisme constitue la pierre angulaire du paradigme cybernétique. L'univers tout entier y obéit à l'*entropie*, cette seconde loi de la thermodynamique selon laquelle tout système tend au chaos, au désordre, à la mort. Le volontarisme politique paraît alors bien futile et insignifiant face à la toute-puissance d'une loi d'ordre cosmologique. Comme Comte, il s'agit alors bien pour Wiener d'en finir avec l'illusion et l'arbitraire du politique. Seule l'action technoscientifique offre une lueur d'espoir.

Constituant un « projet de connaissance axé sur le contrôle opérationnel plutôt que sur la recherche fondamentale destinée à mieux comprendre un phénomène donné » [Lafontaine, 2004, p. 27], la cybernétique ne vise toutefois plus, contrairement aux élaborations théoriques du XIX$^{e}$ siècle, à rechercher, dans une optique fondamentale, les bases objectives de la

---

Tsar et le Capital pour se soumettre ensuite humblement aux lois obscures de l'hérédité et d'une sélection sexuelle aveugle. […] Par là, il se haussera à un niveau plus élevé et créera un type biologique et social supérieur, un surhomme, si vous voulez. » [Trotski cité par Taguieff, 2004, p. 231]

perfectibilité humaine. Elle vise uniquement – ce qui veut dire aussi plus radicalement – à en assurer l'efficience : « La cybernétique est l'art de rendre l'action efficace », selon la définition de Louis Couffignal [cité par Lafontaine, 2004, p. 27]. Et c'est dans cette optique la *machine* qui va servir de fondement anthropologique à cette conception technoscientifique. Wiener écrit :

> « Ma thèse est que le fonctionnement physique de l'individu vivant et les opérations de centaines des machines de communication les plus récentes sont exactement parallèles dans leurs efforts identiques pour contrôler l'entropie par l'intermédiaire de la rétroaction. » [Wiener, 1954, 31]

Comme la machine, l'être humain se présente donc comme un système qui puise dans l'environnement de l'*information* afin de lutter continuellement contre le processus entropique. Tout l'histoire humaine apparaît alors rétrospectivement sous les traits d'un processus de complexification technoscientifique illimité, une sorte d'évolutionnisme darwinien considérablement élargi, puisque :

> « contrairement à son pendant darwinien, l'évolutionnisme informationnel ne se limite pas au monde de la nature. Les machines, comme les hommes, sont appelées à participer à la chaîne évolutive. » [Lafontaine, 2004, 219]

Radicalement soustraite de tout contexte socio-historique et vidée de tout engagement subjectif, cette représentation techno-évolutionniste de la perfectibilité humaine déclasse d'une manière autrement plus radicale que ne le faisait l'imaginaire progressiste toute forme d'émancipation politique. Une seule issue s'impose à l'être humain dans cette course effrénée à la complexité, dans cette lutte indéfinie contre l'entropie : *s'adapter à son environnement en se transformant lui-même*. Ainsi que l'écrit explicitement Norbert Wiener :

> « Nous avons modifiés si profondément notre environnement que nous devons nous modifier nous-mêmes. » [Wiener, 1954, p. 56]

Aussi abstrait que puisse paraître la cybernétique, on ne saurait toutefois en sous-estimer l'impact socio-historique [5]. De fait, de la biologie moléculaire avec ses notions de code ou de programme génétique au génie-génétique, des biotechnologies aux nanotechnologies, aucune des nouvelles technologies contemporaines n'aurait été pensable sans cette redéfinition cybernétique de la perfectibilité humaine. Mais son influence a été tout aussi déterminante sur les sciences humaines et sociales en tant que telles, tout clivage politique confondu [Cf., Lafontaine, 2004].

---

[5] « De par l'amplitude du séisme philosophique et épistémologique qu'elle a provoqué au cœur de la culture occidentale », la cybernétique marquerait, selon la sociologue Céline Lafontaine, une véritable « seconde Renaissance » [Lafontaine, 2004].

S'éloignant toujours plus de cette quête d'autonomie sociale et politique portée par les Lumières, elles vont en effet progressivement s'imprégner de cette conception adaptative et technoscientifique de la perfectibilité pour encourager, dans une optique résolument post-sociale, la transformation de l'être humain lui-même.

## *Les structuralistes*

Dès les années 1950 et 60, en pleine vague structuraliste qui porte à son paroxysme la suspicion à l'endroit de toute *subjectivité*, plusieurs approches théoriques privilégient dans cette perspective une conception excentrée et techniciste de l'être humain et de l'historicité. On pensera particulièrement ici à la fameuse thèse de l'extériorisation technique de l'être humain développée en France par le paléoanthropologue André Leroi-Gourhan [Leroi-Gourhan, 1964]. Transformant l'humanogenèse en véritable technogenèse, Leroi-Gourhan relit toute l'histoire humaine, de la préhistoire jusqu'à nos jours, à travers le prisme de la technique. La perfectibilité humaine est assimilée ici à une sorte de loi technologique selon laquelle il serait dans la nature de l'être humain de se délester progressivement de ses fonctions organiques pour les déléguer à des artefacts techniques et ce jusqu'à son extériorisation totale. Des premiers outils qui prolongent la main jusqu'aux systèmes cybernétiques qui prendraient le relais du cerveau humain, l'être humain serait depuis ses origines agi par une sorte de déterminisme technique qui, à terme, signerait rien moins que sa disparition:

> « Libéré de ses outils, de ses gestes, de ses muscles, de la programmation de ses actes, libéré de son imagination par la perfection des moyens télé-diffusés, libéré du monde animal, végétal, du vent, du froid, des microbes, de l'inconnu des montagnes et des mers, l'homo sapiens de la zoologie est probablement près de la fin de sa carrière. » [Leroi-Gourhan cité par Vandenberghe, 2006, p. 60]

Foncièrement pessimiste, Leroi-Gourhan condamnait toute possibilité pour l'être humain de s'émanciper.

Cette conception technocentrée de la perfectibilité humaine exercera une influence notable sur les penseurs appartenant à la nébuleuse post-structuraliste. Ces derniers remettront néanmoins en cause cette perspective téléologique qui sous-tend l'architecture théorique de Leroi-Gourhan. Partant de postulats relativistes ou constructivistes radicaux, les approches post-structuralistes ou postmodernes déconstruisent en effet toute idée de nature ou d'essence humaine. Ainsi :

> « L'idée "expressionniste" qu'il pourrait y avoir quelque chose "à l'intérieur" des humains qu'ils extériorisent dans et par leur praxis [...] est abandonnée. » [Vanderberghe, 2006, p. 65]

Rejetant l'idée d'une nature humaine au fondement des grands récits progressistes, le post-structuralisme renoue ainsi d'une certaine manière avec l'un des présupposés centraux de la philosophie des Lumières : *l'être humain est un être indéterminé, qui ne possède aucune nature propre*. Si une telle appréhension artificialiste de l'être humain permet alors effectivement d'écarter toute conception naturalisante et téléologique de la perfectibilité humaine, elle ne sort cependant nullement d'une conception instrumentale de celle-ci.

Car, et c'est là un point essentiel, cette indétermination n'est pas pensée en tant qu'indétermination social-historique, mais, en termes matérialistes, comme *indétermination technique*. L'idée centrale est désormais que l'être humain se *co-constitue* par les artefacts techniques. Il construit en même temps qu'il est construit par ses objets, ses outils, son environnement artificiel. L'être humain ne préexiste donc pas à la technique, tout comme celle-ci ne révèle et ne relève d'aucune essence humaine. L'indétermination tient à l'hybridité technique de l'être humain. La perspective post-structuraliste fait autrement dit sienne l'érosion cybernétique des frontières entre sujet et objet, nature et technique, vivant et non-vivant, humain et machine. Tout, de la nature externe à l'être humain au corps humain en passant par la subjectivité, devient une construction, un texte, un artefact.

Dans une telle perspective, la perfectibilité humaine n'est pas associée à une loi naturelle, technologique, extérieure à l'être humain, mais elle n'apparaît pas non plus comme une production humaine, une production symbolique, culturelle, subjective, normative. La perfectibilité humaine devient une étrange production a-humaine, un processus technique « sans sujet ni fin » de co-constitution de l'humain et du non-humain (vivant et non-vivant). Non pas une évolution mais une *involution*, selon cette conception rhizomatique de l'histoire développée justement par les philosophes Gilles Deleuze et Félix Guattari [Deleuze et Guattari, 1980].

Livrant la perfectibilité humaine aux seules rapports de forces matérialistes de la société, une telle représentation désubjectivisée, au-delà d'un évolutionnisme sommaire, ne fait que reconduire, *tacitement*, une forme de déterminisme technique. Qui conduit dès lors à la formulation d'un modèle d'émancipation pour l'essentiel *adaptatif*. Il n'y a en effet plus rien à craindre des mariages entre l'être humain et la « machine », puisque l'être humain a toujours été hybride. Et davantage même, l'intrication technoscientifique constitue désormais, contre l'illusion politique et sa

métaphysique du sujet, la seule voie d'émancipation possible. L'adaptation technoscientifique supplante autrement dit l'autonomie sociale et politique [6].

## *La politique cyborg*

Le *Manifeste Cyborg* de la biologiste et historienne des sciences Donna Haraway [repris dans Haraway, 2007, pp. 29-105], publié au tournant des années 1980, est à ce titre tout à fait représentatif. Présenté comme une « contribution à la culture et à la théorie féministes socialistes sur un mode postmoderne », ce manifeste constitue le texte fondateur d'une conception résolument post-humaniste du féminisme et du socialisme. Depuis la fin de la seconde guerre mondiale, soutient Haraway, les distinctions entre l'humain et l'animal, l'humain et la machine et le physique et le non-physique sont devenues obsolètes. Elle écrit, ironiquement :

> « Nos machines sont étrangement vivantes, et nous, nous sommes épouvantablement inertes. » [*Ibid.*, p. 35]

Loin d'être néfaste, cette indifférenciation cybernétique des frontières permet selon Haraway de repenser fondamentalement l'être humain et son émancipation. Souhaitant en finir avec toute idée de nature (et *a fortiori* de nature humaine) qui sous-tendrait toutes les formes de domination (en les naturalisant), Haraway voit dans la figure du cyborg, « hybride de machine et de vivant, créature de la réalité sociale comme personnage de roman » [*Ibid.*, p. 30], une alternative théorique au mode de pensée occidental.

La figure du cyborg exprimerait une vérité anthropologique essentielle, que résume très bien Helen Graham :

> « But although the prospect of humans being all mixed up with nature, machines and non-human animals may seem disturbing is, I believe, simply a reflection of the fact that *humans have always, as it were « coevolved » with their environment, tools and technologies*. By that I mean that to be human is already

[6] Pionniers en la matière, Deleuze et Guattari, bien que radicalement opposés comme on sait au capitalisme et à sa logique de contrôle, n'en envisagent ainsi pas moins comme unique voie d'émancipation l'instrumentalisation de l'être humain. Il s'agit de pousser à son comble le système capitaliste afin qu'il s'effondre, selon on ne sait quelle nécessité immanente : « Mais quelle voie révolutionnaire, y en a-t-il une ? – Se retirer du marché mondial [...] dans un curieux renouvellement de la « solution économique » fasciste ? Ou bien aller dans le sens contraire ? C'est-à-dire aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation ? [...] Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, « accélérer le procès », comme disait Nietzsche : en vérité, dans cette matière, nous n'avons encore rien vu. » [Deleuze et Guattari cités par Vanderberghe, 2006, p. 93] En définitive, comme le résume très bien le sociologue Frédéric Vandenberghe, l'émancipation humaine se réalisera selon Deleuze et Guattari non pas tant par « la réglementation ou la domestication du capitalisme mais par la marchandisation totale des machines désirantes que nous sommes. » (*Ibid.*, p. 93)

to be in a web of relationships, where our humanity can only be articulated – iterated – in and trough our environement, our tools, our artefacts, and the networks of human and non-human life around us. » [Graham, 2004, 27]

En somme, selon cette conception, « nous n'avons jamais été humains » mais toujours-déjà cyborg. Et il convient à ce titre d'en tirer toutes les conséquences politiques. De cette ontologie cyborg se déduit pour ainsi dire le modèle d'émancipation de Donna Haraway : « Le cyborg est notre ontologie, il définit notre politique. » [Haraway, 2007, p. 31] Il ne s'agit plus ici de remettre en cause les discriminations sociales de sexe, il s'agit plus radicalement de remettre en cause les différences naturelles ou biologiques en tant que telles. Tel est l'enjeu de la politique cyborg qu'Haraway appelle de ses vœux et qui encourage l'intrication toujours plus poussée de l'humain et de la machine dans le but d'araser technoscientifiquement les différences de sexe pour ainsi concourir à la fin de la domination masculine, et, partant, à la fin toute domination.

Le *Manifeste cyborg* de Donna Haraway va très vite constituer un texte de référence, au point qu'émergeront aux Etats-Unis ce que l'on appelle aujourd'hui les *cyborg studies*. Au-delà, cette conception technoscientifique et post-sociale de la perfectibilité humaine exerce une influence tout à fait prédominante dans le paysage théorique contemporain, à droite comme à gauche de l'échiquier politique. Car il est clair que cette conception adaptative de la perfectibilité porteuse d'un profond conservatisme politique s'accommode très bien des perspectives « révolutionnaires » issues du marxisme, dans la mesure où celui-ci, comme nous l'avons vu, a sacrifié sur l'autel du Progrès le projet d'une véritable autonomie individuelle et collective.

## *Empire*

Le cas des penseurs Mickael Hardt et Antonio Negri est à cet égard tout à fait éloquent. Présenté au moment de sa publication par le philosophe Slavoj Zizek comme le nouveau « Manifeste Communiste du XXI[e] siècle », leur ouvrage *Empire* se présente comme une tentative ambitieuse de refonder la pensée révolutionnaire [Hardt et Negri, 2000]. Sans présenter ici une analyse détaillée de leur pensée, il convient de noter que les deux penseurs, pour formuler leur projet d'émancipation de l'être humain, s'appuient sur une conception foncièrement dépolitisante de la perfectibilité humaine.

La résistance au capitalisme, soutiennent Hardt et Negri, doit consister à « lutter à l'intérieur de l'Empire et à construire contre lui, sur ses terrains hybrides et fluctuants. » [Hardt et Negri, 2000] Réitérant à la suite de

Donna Haraway et des penseurs de la cybernétique qu'il n'existe pas « de frontières fixes et nécessaires entre l'homme et l'animal, l'homme et la machine, le mâle et la femelle… » [*Ibid.*, p. 269), les deux penseurs affirment ainsi que, pour combattre le système capitaliste, l'on doit aujourd'hui s'efforcer « de construire un nouveau corps et une nouvelle vie. » [*Ibid.*, p. 268] Tout comme les philosophes Deleuze et Guattari, il s'agit alors de pousser à son comble le processus d'» exode anthropologique » constitutif de l'Empire capitaliste :

> « La volonté d'être-contre a réellement besoin d'un corps complètement incapable de se soumettre à l'autorité. Il faut un corps qui soit totalement incapable de s'adapter à la vie de famille, à la discipline de l'usine, aux règles d'une vie sexuelle traditionnelle… » [*Ibid.*, p. 270]

Ce n'est qu'en devenant « posthumains », qu'en s'adaptant technoscientifiquement, que l'Empire sera renversé…

Cette approche adaptative et technoscientifique de la perfectibilité humaine, au-delà du cas de Hardt et Negri et d'une certaine gauche postmoderne, constitue également le cœur de ce que l'on appelle les *sciences studies*, dont la théorie de l'acteur-réseau portée par son principal représentant Bruno Latour en offre un parfait exemple. Partant de la vie en laboratoire, et d'une déconstruction tant de l'objectivité scientifique que de l'idée de nature, Latour affirme que *Nous n'avons jamais été modernes* [Latour, 2003], montrant par là que, le travail de purification moderne – selon lequel l'être humain se séparerait de plus en plus par la science et la technique du monde extérieur naturel en le maîtrisant toujours davantage, pour ainsi concourir au Grand Partage moderne entre nature et culture – n'aurait jamais été que l'envers d'un formidable, quoiqu'impensé, travail de *traduction*, d'hybridation d'humains et de non-humains. En agissant sur la nature par la science et la technique, prétendument neutres, nous ne nous sommes pas rendus plus autonomes, nous n'avons en réalité jamais cessé

> « de créer des mélanges de nature et de culture au sein de réseaux à l'architecture de plus en plus complexe où les objets et les hommes, les effets matériels et les conventions sociales seraient en situation de "traduction" mutuelle. » [Descola, 2005, p. 129]

En ce sens, nous n'avons jamais été modernes. Mais ce constat va plus loin puisque Latour estime que cette hybridation des êtres et des choses est *in fine* le lot commun de tous les peuples, pré-modernes et non-modernes. En somme, en dévoilant et en assumant l'envers de la modernité, nous reviendrions à la commune humanité dont le propre est de n'avoir jamais été véritablement humaine mais toujours cyborg.

En occultant toute dimension symbolique, culturelle, normative au nom d'un pragmatisme soi-disant plus « réaliste », Latour projette ainsi de

manière implicite sur l'ensemble de l'histoire humaine une conception instrumentale de la perfectibilité humaine, appréhendée comme un processus technique anonyme d'hybridation des êtres et des choses. Le propre d'une telle démarche est non seulement de refouler l'historicité d'une telle conception instrumentale mais aussi d'occulter tout le versant éthico-politique moderne et par là l'ensemble des luttes sociales et politiques modernes qui ont concouru à une réelle autonomie humaine. De sorte qu'en définitive Latour défend sans surprise une forme d'émancipation essentiellement technoscientifique, qui consiste à encourager la transformation de la société en un véritable « laboratoire grandeur nature », un *collectif* regroupant et mélangeant indifféremment humains et non-humains, fonctionnant selon les règles d'une véritable *realpolitik technocratique et technoscientifique* [Cf., Latour, 2004]. Dans cette optique, comme le souligne très bien Alain Caillé:

> « Rien dans le propos de Latour ne permet d'opposer quoi que ce soit aux OGM, aux biotechnologies ou à la modification infinie du génome par exemple, mais que tout y encourage. Dès lors que la voie préconisée est en fait celle d'une association, et même d'une intrication toujours plus poussée entre l'humain et le non-humain et qu'aucun principe communautaire ne doit freiner l'expérimentation (fût-elle même "humaniste"), la seule chose qu'il reste à faire est de regretter que le processus de liquidation de l'humanisme traditionnel n'aille pas assez vite. » [Caillé, 2001, p. 113]

## *Peter Sloterdijk*

En finir avec l'humanisme, tel est du reste bien aussi la volonté clairement affichée du philosophe allemand Peter Sloterdijk, à l'origine comme on sait en 1999 d'une virulente polémique en Allemagne suite à la conférence depuis publiée sous le titre *Règles pour le parc humain* [Sloterdijk, 1999], réflexions reprises et approfondies dans *La domestication de l'être* [Sloterdijk, 2000].

Loin de réveiller le spectre de l'eugénisme nazi, comme certains l'on fallacieusement affirmé, Sloterdijk soutient en fait qu'à l'heure des nouvelles technologies de l'information et des biotechnologies, la volonté d'améliorer l'être humain par des moyens politiques et culturels se révèle obsolète. Il faut repenser l'être humain et son émancipation en dévoilant ce qui constitue, selon lui, le grand impensé de l'humanisme, à savoir :

> « *L'homme lui-même est fondamentalement un produit et ne peut donc être compris que si l'on se penche, dans un esprit analytique, sur son mode de production.*» [Sloterdijk, 2000, p. 18]

L'impensé de l'humanisme tiendrait autrement dit à la croyance en une essence humaine intangible. Contre celle-ci, le philosophe fait appel à la

notion de *néoténie*, concept qui renvoie à cette idée que l'être humain est un être qui naît prématuré, et qui, de ce fait, est un être fondamentalement inachevé, indéterminé. Quoiqu'en pense Sloterdijk, loin de s'opposer à l'humanisme des Lumières, il réhabilite son intuition fondatrice par ce concept de néoténie et l'idée d'*indétermination* qu'il implique. Mais, post-structuralisme oblige, le philosophe fait relever cette indétermination exclusivement de la technique, excluant encore une fois toute dimension symbolique, culturelle, historique, sociale. Ainsi, écrit-il à propos de l'être humain:

> « *Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique*. Si l'on peut dire : "il" y a l'homme, c'est parce qu'une technique l'a fait surgir de la pré-humanité. Elle est proprement ce qui donne l'homme, ou le plan, sur lequel il peut y avoir l'homme. » [*Ibid.*]

Cette conception *anthropotechnique* (cyborg) de l'être humain, conduit alors Sloterdijk à réduire l'histoire humaine à une succession de *modes de production technique* de soi de l'être humain. Il est alors évident qu'une telle conception anthropotechnique ou instrumentale de la perfectibilité humaine ne permet en rien d'instaurer une distance critique à l'endroit d'une modification biotechnologique de l'être humain, qu'elle encourage plutôt considérablement :

> « Si la biotechnologie moderne va jusqu'à mettre en œuvre des interventions directes dans le "texte" génétique des individus humains, de tels ajouts seront eux aussi de nature anthropotechnique. » [*Ibid.*, p. 66]

En conséquence :

> « Il n'arrive rien d'étranger aux hommes lorsqu'ils s'exposent à une nouvelle production et manipulation, et ils ne font rien de pervers lorsqu'ils se transforment par autotechnique. » [Sloterdijk, 1999, p. 89]

Et comme les moyens anthropotechniques ayant « pour contenu une modulation directe de l'être humain par des imprégnations civilisatrices » [*Ibid.*, p. 65] sont devenus inopérants à l'heure actuelle, la transformation biotechnologique de l'être humain ne peut que se présenter comme la seule voie émancipatrice possible. Reste à savoir, conclut néanmoins le philosophe, si l'humanité est prête à prendre la mesure de tels changements :

> « l'évolution à long terme mènera-t-elle à une réforme génétique des propriétés de l'espèce – une anthropotechnologie future atteindra-t-elle le stade d'une planification explicite des caractéristiques ? L'humanité pourra-t-elle accomplir, dans toute son espèce, un passage du fatalisme des naissances à la naissance optionnelle et à la sélection prénatale ? Ce sont des questions dans lesquelles l'horizon de l'évolution commence à s'éclaircir devant nous, même si c'est d'une manière floue et inquiétante. » [Sloterdijk, 1999, p. 43]

## *Le transhumanisme*

Pour terminer ce tour d'horizon du paysage théorique contemporain, lequel, à défaut d'être exhaustif se voudrait représentatif, nous ne pouvons éluder les penseurs appartenant à la mouvance dite du « transhumanisme ». Regroupant actuellement près de 5000 membres à travers la planète (selon leur site internet), fédérés autour de la World Transhumanist Association, rebaptisée en 2008 *Humanity +*, le transhumanisme a vu le jour aux Etats-Unis à la fin des années 1980 [7].

Comptant parmi leurs membres d'éminents scientifiques et intellectuels en sciences humaines et sociales, parmi lesquels Nick Bostrom, philosophe à l'Université d'Oxford, les transhumanistes militent explicitement pour la transformation nano-bio-technologique de l'être humain en vue d'accéder à un nouveau stade de l'évolution : le posthumain [Ramez 2005, Bostrom 2009]. Avant toute chose, il convient d'insister d'emblé sur la distance théorique qui sépare le transhumanisme des penseurs et courants post-structuralistes que nous venons d'évoquer qui s'opposent, ou s'opposeraient, pour la plupart à la conception que se font les transhumanistes de la perfectibilité humaine. Essentiellement parce qu'ils partent de présupposés singulièrement différents.

Le schéma post-structuraliste rejette *a priori* toute biologisation de l'être humain, et donc toute conception déterminisme biologisante de la perfectibilité humaine. L'être humain est un être indéterminé, co-constitué par la technique. Par contraste, s'appuyant explicitement sur les approches sociobiologiques et cognitivistes de l'être humain et de la société qui font aujourd'hui florès, le transhumanisme se situe dans une perspective anthropologique beaucoup plus triviale si l'on peut dire selon laquelle il existe bien une *nature humaine*, au sens biologique et fort du terme. Une nature qui est essentiellement technologique.

Contrairement aux penseurs post-structuralistes, les transhumanistes mobilisent alors une lecture *explicitement* déterministe de la perfectibilité humaine, celle-ci étant immédiatement et intégralement assimilée à une loi techno-logique de nature évolutionniste : un *techno-évolutionnisme*. Selon ce schéma téléologique, l'être humain s'acheminerait selon une loi immuable vers un nouveau stade de son évolution, nouveau et ultime stade associé à la *perfection technologique* :

---

[7] Pour une présentation approfondie de ce mouvement, on pourra consulter l'ouvrage journalistique d'Antoine Robitaille [Robitaille, 2007] ainsi que, dans une optique plus sociologique, la thèse de doctorat de Michèle Robitaille [Robitaille, 2009].

« Evolution's grandest creation – human intelligence – is providing the means for the next stage of evolution, which is technology. » [Kurzweil, cité par Graham, 2002, p. 160]

Loin de signer la fin de l'humain dans une perspective catastrophiste comme chez Leroi-Gourhan ou comme chez Fukuyama aujourd'hui [Fukuyama, 2002], le posthumain signe au contraire ici dans une optique résolument optimiste sa pleine libération. En somme, un être plus qu'humain, « plus fort, plus intelligent, plus heureux », parce que libéré de tout déterminisme biologique, rendu maître et possesseur de sa propre nature.

Si les transhumanistes se réclament de l'humanisme des Lumières – et l'on peut dans une certaine mesure effectivement constater qu'ils prolongent un versant de l'imaginaire humaniste de la perfectibilité humaine, celui scientifico-technique qu'illustrent Bacon ou Condorcet – force est toutefois de constater qu'ils en rejettent tout le versant éthico-politique. La volonté de maîtrise technoscientifique de la nature est en effet indissociable et en définitive largement subordonnée dans la pensée des Lumières à une quête d'autonomie sociale et politique, une volonté autrement dit d'améliorer les conditions de vie sociale, de contribuer à plus de justice et d'équité sociales.

Considérations totalement absentes du transhumanisme qui se situe dans une perspective résolument post-sociale, axée, dans une optique *libertarienne* en phase avec le *nouvel esprit du capitalisme*, sur une conception foncièrement *utilitariste, individuelle et biocentrée* de l'amélioration humaine. Aucune régulation politique et sociale ne doit venir entraver la marche techno-évolutionniste de l'humanité et la « décision » rationnelle qui revient à chacun, individuellement, de choisir grâce à la génétique les caractéristiques de ses enfants, de façonner son corps et son esprit selon ses propres désirs et selon les potentialités offertes par les biotechnologies ou la pharmacologie, ou encore de choisir de *vivre indéfiniment* – l'immortalité représentant la quête suprême du mouvement transhumaniste [8].

Loin d'être des universitaires et des chercheurs marginaux, les transhumanistes occupent pour nombre d'entre eux d'éminentes positions de pouvoir. En témoigne particulièrement le projet NBIC (« Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science »), projet à l'initiative de la National Science Foundation (NSF) et du

[8] Pour une analyse critique de cette volonté contemporaine de mettre à mort la mort dans nos sociétés occidentales, de plus en plus fascinées par les perspectives vertigineuses ouvertes par les « avancées » technoscientifiques et biomédicales, on consultera l'ouvrage très éclairant de la sociologue Céline Lafontaine, *La société postmortelle*, Le Seuil, 2008.

Department Of Commerce (DOF) américains, qui vise la convergence des nouvelles technologies dans le but clairement affiché d'améliorer techniquement la condition humaine. Le rapport du projet publié en 2002 déclare ainsi :

> « C'est un moment unique dans l'Histoire des réalisations techniques ; l'amélioration des performances humaines devient possible par l'intégration des technologies. » [Roco et Bainbridge, 2002]

Responsable de ce projet NBIC, en collaboration avec Mihail Roco, William Bainbridge, un haut fonctionnaire de la National Science Foundation, n'est nul autre que le rédacteur en chef de la revue de la *World Transhumanist Association*. C'est dire que l'idéologie transhumaniste, pour fantasmatique qu'elle soit, n'en exerce pas moins une influence politique aujourd'hui tout à fait prégnante.

Et cela en premier lieu parce qu'elle fait écho à des valeurs sociétales aujourd'hui communément partagées, tels le culte de la *santé parfaite* [Sfez, 2005], le culte de la performance et du dépassement de soi, ou encore l'impératif communément célébré de s'*adapter* au monde et aux logiques économiques et techniques, « parce que l'on n'a pas le choix ».

# Pour conclure

Tenant toujours plus de l'*adaptabilité* technoscientifique que de la *création* social-historique, la conception de la perfectibilité humaine que se font, explicitement ou implicitement, de nombreux courants et penseurs contemporains en sciences humaines et sociales procède d'un retournement complet de son acception « humaniste ». Assurément révolutionnaire, cette mutation contemporaine de l'idée de perfectibilité ne l'est certainement pas au sens politique et fondamental du terme. Elle s'apparente davantage, pour reprendre les mots de Hannah Arendt, à :

> « Un devenir-indifférent à la politique, qui équivaut à renoncer à la pensée et au jugement, à la lutte pour rendre à nouveau le monde humain. » [Arendt, 1995, p. 33]

Or cette démission est d'autant plus importante et inquiétante qu'elle se produit au moment historique et sociétal précis où, justement, tout horizon politico-historique tend à être considérablement occulté dans nos sociétés occidentales à la faveur de l'érection de la vie et de la santé en valeurs suprêmes.

Depuis la fin de la seconde guerre mondiale, soutient ainsi le sociologue Nikolas Rose, une nouvelle forme de biopouvoir, qu'il qualifie de *politique de la vie en soi*, travaillerait en profondeur nos sociétés occidentales [Rose, 2007]. Telle qu'il la conçoit, cette politique de la vie en soi, intimement liée

à la culture capitaliste, institue comme unique horizon normatif la quête de la santé populationnelle et le prolongement de la vie individuelle [cf., également Lafontaine, 2008].

Dans cette perspective, le complexe biomédical et technoscientifique hériterait progressivement du projet politique moderne de perfectibilité. Cela ressort avec acuité lorsque l'on observe le champ médical. Au-delà de la fonction de guérison qui lui est traditionnellement dévolue, la médecine voit en effet désormais son champ d'action élargi à l'amélioration, à l'optimisation de l'être humain et de la vie en soi [Rose, 2007]. Du diagnostic pré-implantatoire jusqu'à la médecine régénératrice, de la naissance jusqu'à la mort, pas un âge de la vie, pas un secteur de la société, n'échappe aujourd'hui à l'emprise technoscientifique et biomédicale. Au point que, selon la sociologue Karin-Knorr Cetina, la culture sociale des Lumières tendrait aujourd'hui à être supplantée par une authentique « culture de la vie » [9], qui n'est jamais que l'envers d'une biologisation et d'un contrôle biomédical massifs de nos sociétés, nous éloignant toujours plus d'une réelle autonomie individuelle et collective.

Pour autant, il ne s'agit pas ici de succomber à une quelconque forme de pessimisme. Car, loin d'être confrontés à la fin de l'homme et à la fin de la perfectibilité humaine, nous faisons plutôt face à la victoire d'*une* conception de l'être humain et, comme nous avons essayé de le montrer, d'*une* conception de la perfectibilité humaine. Rien ne nous empêche donc aujourd'hui d'en proposer une lecture alternative. En commençant peut-être par réhabiliter, pour le renouveler en profondeur, ce versant éthico-politique de la perfectibilité. Placée sous le signe de l'*indétermination social-historique*, rien ne garantit ici l'émancipation effective de l'être humain, mais rien non plus ne vient en miner *a priori* la possibilité.

Cette indétermination social-historique ne représente-t-elle pas du reste le cœur de l'idéal démocratique, cette quête d'autonomie sociale et politique ? Et, finalement, pleinement assumée, ne constitue-t-elle pas la seule garantie pour les sciences humaines et sociales et, partant, pour la société de concevoir une perfectibilité qui soit véritablement *humaine* ?

Nicolas Le Dévédec

[9] « Je pense, écrit-elle, que nous vivons un tournant large et global, comparable au sens large dans lequel les idées anthropocentriques ont dominé notre pensée par le passé. Cette évolution coïncide avec des changements historiques par lesquels la culture de l'humain et du social basée sur les idéaux des Lumières se vide de sa substance pour entrer dans une ère post-sociale. » [Knorr-Cetina, 2004, 32]

# Bibliographie

ARENDT H., 1995, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Le Seuil.
BINOCHE B. (sous la dir. de), 2004, *L'homme perfectible*, Paris, Champ Vallon.
BOSTROM N., SAVULESCU J., 2009, *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
BOTTIGELLI E., 1998, « Introduction », dans Marx K., *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, p. 9-66.
BRAUSTEIN J.F., 2009, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, Paris, PUF.
CAILLE A, 2001, « Une politique de la nature sans politique. À propos des *Politiques de la nature* de Bruno Latour », Revue du MAUSS, n° 17.
CASSIRER E., 2006, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette Littérature.
CASTORIADIS C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil.
COMTE A., 1995, *Leçons de sociologie* (Cours de philosophie positive. Leçons 47 à 51), Paris, Flammarion.
COMTE A., 1996, *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard.
CONDORCET, [1795] 1988, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion.
DELEUZE G. ET GUATTARI F., 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit.
DESCOLA P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
FOUCAULT M., 2004, *Sécurité, territoire et population. Cours au collège de France 1977-1978*, Paris, Le Seuil.
FREITAG M., 1998, *Le naufrage de l'université, essais d'épistémologie politique*, Québec, Nota Bene.
FREITAG M., 2002, *L'oubli de la société*, Québec, PUL.
FUKUYAMA F., 2002, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris, La Table Ronde.
GENEREUX J., 2006, *La dissociété*, Paris, Le Seuil.
GRAHAM E., 2002, *Representations of the Post/Human*, Manchester, Manchester University Press.
HARAWAY D, 2007, *Manifeste Cyborg et autres essais*, Paris, Exils.
HARDT M. ET NEGRI A., 2000, *Empire*, Paris, Exils.
HUGUES J., 2004, *Citizen Cyborg*, Cambridge, Westview Press.
HUNYADI M., 2004, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Le Seuil.
KANT E., [1784] 1967, *Réponse à la question : Qu'est-ce que « Les Lumières ?*, Philosophie de l'histoire, Paris, Gonthier.
KNORR CETINA K., 2004, « Au-delà des Lumières : l'essor d'une culture de la vie », *Biologie moderne et visions de l'humanité*, De Boeck, p. 31-45.
LAFONTAINE C., 2004, *L'Empire cybernétique*, Paris, Le Seuil.
LAFONTAINE C., 2008, *La société postmortelle*, Paris, Le Seuil.
LATOUR B., 2003 (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
LATOUR B., 2004 (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer la science en démocratie*, Paris, La Découverte.
LAVAL C., DARDOT P., EL MOUHOUB M., 2007, *Sauver Marx ?*, Paris, La Découverte.
LECOURT D., (sous la dir. de), 2004, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF.
LEROI-GOURHAN A., 1964, *Le geste et la parole, vol. 1 et 2*, Paris, Albin Michel.
LOTTERIE F., 2006, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumière françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC.
PONS A., 1988, « Introduction », dans Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, p. 17-74.

RAMEZ N., 2005, More than human. Embracing the promise of biological enhancement, New York, Broadway books.
ROBITAILLE A., 2007, Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité, Québec, Boréal.
ROCO M. C. ET BAINBRIDGE W. S. (sous la dir. de), 2002, Converging Technologies for Improving Human Performance, Arlington (Virginie), National Science Foundation.
ROSE N., 2007, The Politics of Life Itself. Biomedecine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century, Princeton, Princeton University Press.
ROUSSEAU J.J., 1964, Le contrat social, Paris, Gallimard.
ROUSSEAU J-J., 1992, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Flammarion.
SIMON P.J, 1997, Histoire de la sociologie, Paris, PUF.
SLOTERDIJK P., 1999, Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger, Paris, Mille et une Nuits.
SLOTERDIJK P., 2000, La domestication de l'être, Paris, Mille et Une Nuits.
STAROBINSKI J., 1989, Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières, Paris, Gallimard.
TAGUIEFF P-A., 2004, Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique, Paris, Flammarion.
TAVOILLOT P.H. ET DESCHAVANNE E., 2007, Philosophie des âges de la vie, Paris, Hachette Littérature
VANDERBERGHE F., 2006, Complexités du posthumanisme, Paris, L'Harmattan.
VENN C., 2006, « The Enlightenment », Theory, culture and society, London, vol. 23 (2-3), p. 477-498.
WIENER N., 1954, Cybernétique et société. L'usage humain des êtres humains, Paris, UGE, coll. 10/18.



*La communication*

Gaëlle Le Dref

# L'homme face à l'évolutionnisme

## *un animal paradoxal*

2009

En 1858, Alfred Russel Wallace (1823-1913) et Charles Darwin (1809-1882) font état conjointement de leur théorie de l'évolution naturelle [1]. L'idée d'un système de rapports nécessaires et permanents entre les êtres qui composent le monde animal et végétal disparaît [2]. Wallace et Darwin admettent tous deux, outre l'idée transformiste déjà largement admise et ayant été en particulier développée par Lamarck au début du siècle, « la lutte pour l'existence » comme loi naturelle générale du monde vivant.

En 1859 paraît *L'Origine des espèces*, qui fait état de cette théorie de l'évolution ou de la « descendance avec modification ». Elle est résumée par Darwin sous le concept de « Sélection Naturelle », qui n'est rien d'autre, une fois donnée la variabilité et l'hérédité, que l'effet nécessaire de la concurrence vitale unifiée sous le concept de sélection naturelle. À l'encontre des théories fixistes, catastrophistes et créationnistes, Darwin, en affirmant que tous les vivants descendent de formes inférieures, plus simples, selon la loi de la Sélection Naturelle, affirme du même coup que l'homme descend, lui aussi, de formes inférieures. Loin d'être une créature de Dieu achevée de tout temps ou plus simplement apparu immédiatement

[1] Cette « découverte conjointe » est parfois méconnue, Wallace s'étant finalement effacé derrière Darwin au moment de la déclaration officielle de « paternité » de la théorie. Si l'on veut des détails sur ce point, qui révèle finalement tout autant de l'histoire de l'idée d'évolution naturelle que de la biographie de ces deux fondateurs de l'évolutionnisme, on peut se reporter à Stephen Jay GOULD, *Le Pouce du panda. Les grandes énigmes de l'évolution*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1982, en particulier dans les chapitres intitulés « Sélection naturelle et esprit humain : Darwin contre Wallace » et « Au beau milieu de la vie ». S. J. Gould montre bien aussi à quel point les deux auteurs se sont ensuite écartés, Wallace étant, au contraire de Darwin, ce qu'on peut appeler un « hyper sélectionniste », ce qui l'a conduit *in fine* à une théorie dite de la « préparation », qui fait de l'homme la fin immanente de l'histoire naturelle. Pour une analyse plus précise de la théorie de l'évolution telle qu'elle s'est présentée à la fois et quelque peu différemment pour Darwin et Wallace, on peut lire Georges CANGUILHEM, *Les Concepts de « lutte pour l'existence » et de « sélection naturelle » en 1858 : Charles Darwin et Alfred Russel Wallace*, Paris, Les conférences du Palais de la Découverte, Série D, n°61, 1959.

[2] La théorie darwinienne de l'évolution est très largement et très rapidement acceptée parmi les scientifiques et les intellectuels, même si bien sûr on trouve une certaine résistance des adeptes du créationnisme.

comme tel, l'homme est le produit d'un processus naturel, de lois physiques, au même titre que tout le règne du vivant. En 1871, *La Filiation de l'homme* opère explicitement l'extension à l'homme de la théorie de la « descendance avec modification ». L'espèce humaine est étudiée comme n'importe quelle autre espèce et soulève les même interrogations : Y a-t-il plusieurs races humaines, comment l'espèce humaine se situe-t-elle dans l'arbre de l'évolution, est-elle encore susceptible d'évoluer, est-elle toujours soumise au principe de la Sélection Naturelle, etc. ? En 1872, *L'Expression des sentiments* poursuit dans cette voie en établissant un parallélisme systématique entre les animaux et l'homme. Darwin y présente une éthologie évolutionniste comparative qui suggère largement une continuité entre le règne animal et humain, les différences apparaissant comme de degré et non de nature.

Si *L'Origine des espèces* rencontre un très grand succès et si la théorie de la Sélection Naturelle est admise par un très grand nombre de naturalistes, philosophes et intellectuels, elle subit cependant dans sa réception des interprétations et des adaptations qui n'ont rien d'anodines. Wallace aménage ainsi la théorie, dont il est pourtant lui-même un des premiers instigateurs, et publie en 1870, donc à l'époque même où Darwin réaffirme la filiation animale de l'homme [3], *Contributions to the Theory of Natural Selection.* Il affirme dans ce livre l'exceptionnalité de l'homme et lui attribue une genèse et une place spéciale dans l'ordre du vivant. Il fait de l'homme le fruit d'une Intelligence Suprême qui lui aurait octroyé une fin plus noble. Wallace ne peut pas admettre, selon un raisonnement qui lui est propre, mêlant convictions spiritistes et sélectionnisme – position qui exclut toute place laissée au hasard dans le cours de l'évolution –, que l'esprit humain puisse être le simple produit de la Sélection Naturelle.

Cette vision particulière de Wallace de la théorie de la Sélection Naturelle, qui ménage un retour à une théologie physique, fondée cette fois sur une théorie scientifique largement validée, est loin d'être la seule réinterprétation de la théorie de l'évolution par sélection naturelle. Celle-ci fait souvent les frais de systèmes de philosophie morale et politique qui

---

[3] Darwin est cependant soutenu par certains naturalistes évolutionnistes tel que Thomas Henry Huxley (1825-1895) dont l'œuvre est tout à la fois soutien et hommage à celle de Darwin, et qui réaffirme ainsi avec insistance, face aux résistances diverses, la parfaite continuité entre le règne animal et l'espèce humaine, et, au-delà, dans tout le règne du vivant, ainsi qu'entre l'inanimé et l'animé, ceux-ci répondant aux mêmes lois physiques. Toute cette continuité n'empêche pas, selon Huxley, de considérer la spécificité de l'espèce humaine, produit particulier de l'évolution naturelle au sens où celui-ci s'en abstrait au moyen du langage et de la culture. On peut lire ces différentes hypothèses dans Thomas Henry HUXLEY, *Du singe à l'homme*, Paris, Scheicher Frères, 1910.

font de la lutte pour l'existence le centre de leur réflexion et qui assimilent plus ou moins explicitement l'évolution naturelle au progrès.

Ainsi, Spencer (1820-1903), qui publie *Les Premiers principes* en 1860, élabore un système synthétique, l'évolutionnisme, selon lequel tous les phénomènes humains sont soumis à la loi d'évolution. Il en va donc ainsi de la morale, de l'art, de la société, de l'économie… De là, Spencer déduit que l'homme doit se soumettre, afin de continuer sur la voie du progrès, aux lois qui régissent toute la nature, à commencer par la sélection qui apparaît chez lui sous l'expression de « survivance du plus apte ». Spencer donne ainsi naissance à ce qu'on a appelé par la suite le « darwinisme social », ancêtre de la sociobiologie, et qui prône un libéralisme intégral, qui doit permettre, mécaniquement, l'éviction des plus faibles et la promotion des meilleurs. Ces considérations sur l'animal humain rencontrent un très grand succès parmi les classes dominantes de l'époque, succès qui ne s'est pas démenti jusqu'à nos jours dans ses formes actualisées.

Face au libéralisme de Spencer, Galton (1822-1911) aménage lui aussi à nouveaux frais la théorie darwinienne de l'évolution et établit les principes d'un eugénisme politique. Selon lui, la sélection doit se poursuivre à l'égard des caractères intellectuels et, à cet effet, il faut engager une action de sélection artificielle institutionnalisée qui doit se substituer à la nécessité de la sélection naturelle. Il publie en 1869, *Hereditary Genius. An Inquiry into its Laws and Consequences*, dans lequel il expose qu'il est possible de produire une race d'hommes plus performante au moyen de mariages judicieux, de la même façon qu'on améliore une race animale par sélection artificielle. Il affirme avec force l'importance des institutions sociales car c'est d'elles que dépendent en effet l'amélioration ou la dégénérescence de l'espèce humaine. C'est dans *Inquiries into Human Faculty and its Development*, publié en 1883, qu'apparaît pour la première fois le terme "*eugenic*". Galton recommande alors une forme douce de l'eugénisme, à savoir un eugénisme positif visant à « reconnaître les symptômes des lignées ou races supérieures, et à les favoriser de sorte que leur progéniture soit plus nombreuse et remplace graduellement celle de la vieille race ».

Dans tous les cas, et Spencer et Galton ont fait de très nombreux émules, il s'agit bien de reconnaître que l'homme est une espèce animale soumise aux même lois que tous les êtres vivants. Cela implique que, en tant que tel, l'homme peut être domestiqué et sélectionné : les artifices sociaux et institutionnels sont chargés par ces auteurs de prendre le relais de la Sélection Naturelle, faisant de l'évolution humaine une marche vers le progrès. *In fine*, de par l'exceptionnalité de son esprit et de ses diverses facultés, l'homme se situe à la limite, voire serait susceptible de passer les bornes, de l'animalité. Ainsi, la « sortie » hors du champ de l'animalité par

les évolutionnistes s'effectue paradoxalement sur fond d'animalisation ou de biologisation à outrance.

Aussi, si l'on parle bien d'*espèce* humaine comme on parle d'espèce animale, le concept de *genre* humain, au sens d'*humanité*, s'efface du même coup au profit d'une conception biologique. Par conséquent, rien n'empêche, en toute logique, de poser la question de l'existence des *races* humaines, la variabilité des caractères humains légitimant une éventuelle taxinomie de son espèce particulière, et, par suite, celle de l'origine et de la place des différentes races dans le processus de la Sélection Naturelle et de la marche de la civilisation. Remarquons que le fait de considérer l'existence de races humaines n'implique pas nécessairement une pensée ou une philosophie raciste prônant la domination, l'exclusion ou l'élimination des races dites « inférieures ». C'est ainsi le cas de l'anthropologie de Darwin, qui non seulement condamne l'eugénisme comme indigne, mais encore lance un appel de tolérance et d'amour envers les races inférieures, dont il doute d'ailleurs par moments de la pertinence épistémologique.

Mais force est de constater que l'existence de races, voire de sous-espèces, est rarement mise en question, sinon jamais, par les naturalistes acquis à la cause de la Sélection Naturelle ou à celle de « la survivance du plus apte ». Les « darwiniens » élaborent très souvent des philosophies franchement racistes. C'est le cas de Galton ou de Spencer, déjà cités, mais c'est chez Haeckel (1834-1919) et ses disciples, ou encore chez Agassiz (1807-1873), que l'on trouve les formes les plus achevées de théories racistes évolutionnistes. Les espèces, sous-espèces et races se retrouvent alors prises dans une lutte pour l'existence, ce qui légitime chez Agassiz ségrégation et proposition d'*apartheid* [4], et chez Haeckel un combat à mort entre les nations, celles-ci représentant chacune idéalement une race. Pour de tels auteurs, la lutte pour l'existence et la Sélection Naturelle doivent se perpétuer par tous les moyens, et au sein du genre humain tout entier. Là encore, ces porte-parole de la cause darwinienne ont une postérité importante. La *Ligue moniste* fondée par Haeckel en 1906 sera une pensée précurseur de l'idéologie nazie [5] et le racisme scientifique qu'il a pu inspirer est loin d'avoir disparu aujourd'hui des mentalités.

Il apparaît donc que la reconnaissance du statut animal de l'homme donne lieu à des philosophies politiques et morales naturalistes où les concepts d'éducation et de liberté tendent à faire place aux notions de

[4] Ces propositions de ségrégation et d'apartheid prennent place dans le contexte de la guerre de Sécession et de la victoire du Nord sur le Sud.
[5] Elle inspira entre autre la création des Lebensborn.

dressage, de sélection et d’instincts. Parallèlement, cette « animalisation » s’associe chez la plupart de ces naturalistes à un statut d’exceptionnalité accordé à l’espèce humaine dont l’évolution prend la forme d’un progrès et d’un perfectionnement vers un au-delà du devenir-animal. On ne reconnaît en définitive à l’homme son animalité que pour mieux l’en extirper. L’évolutionnisme établit un rapport paradoxal entre l’homme et l’animalité, qui induit une objectivation biologisante et un darwinisme social fait de sélection et de domestication, dont la justification dernière se trouve être une sortie hors de l’essence animale de l’homme. Il n’est pas question que l’homme demeure un être vivant médiocrement rivé à son animalité. Les darwiniens qui font profession de philosophes et d’idéologues formalisent ainsi une sorte de dialectique matérialiste dont l’aspect paradoxal dissimule souvent mal contradiction logique et incohérence.

La reconnaissance de l’animalité humaine ne s’accompagne donc pas nécessairement d’un regain de modestie quant au statut de l’humanité dans le monde, ni encore d’une particulière sympathie pour les autres animaux, ni mêmes pour les différentes races humaines dont on affirme l’existence. L’évolutionnisme, malgré son apparent continuisme, est un naturalisme ambigu : il n’accepte généralement pas la communauté d’essence entre l’homme et l’animal, ni même, au fond, la naturalité de l’homme tel qu’il existe.

Nous nous proposons d’analyser ces différents pans et étapes de l’évolutionnisme tel que présenté dans cette introduction afin de montrer comment celui-ci part de la théorie de la Sélection Naturelle et donc de la continuité de nature entre l’homme et l’animal, instaure dans le même temps l’exceptionnalité de l’homme et parvient au terme de ses développements à une utopie tout aussi bien post-humaine que post-animale.

## De la théorie de la Sélection Naturelle à la continuité de nature entre l’homme et l’animal

La Sélection Naturelle, principal moteur de l’évolution, sous-tend variabilité aléatoire et hérédité des caractères ainsi que l’expose Darwin à la fois dans *L’Origine des espèces* et *La Filiation de l’homme*. Si Darwin fait bien de la Sélection Naturelle la cause principale, il ne cesse de répéter que celle-ci n’est sans doute pas la cause unique de l’évolution et que la variabilité des caractères, en particulier, n’est pas nécessairement aléatoire et :

> « qu'un grand poids doit être attribué aux effets héréditaires de l'usage et du défaut d'usage, pour ce qui est à la fois du corps et de l'esprit […] à l'action directe et prolongée du changement des conditions de vie […] aux retours occasionnels à des structures antérieures (sans) oublier ce que j'ai nommé croissance "corrélée". » [6]

Autrement dit, Darwin croit à la théorie des caractères acquis, adhère en partie à l'adaptionnisme, accorde de l'importance à l'atavisme et prend en compte les théories du développement (c'est-à-dire au fait qu'au cours de l'ontogenèse, la modification du développement d'un organe peut être corrélé à, ou entraîner, d'autres variations organiques).

La théorie Darwinienne est une théorie de la descendance avec modifications, de la même manière que le transformisme de Lamarck (1744-1829), et, comme telle, elle implique un continuisme. Il y a continuité fondamentale entre toutes les formes de vie, de la plus simple à la plus complexe. Darwin va jusqu'à y ajouter un gradualisme, à savoir l'hypothèse selon laquelle les passages d'une espèce à une autre se font par changements progressifs et insensibles. Pour Darwin, l'évolution naturelle ne fait pas de « sauts ». Il est donc hors de question de penser la singularité de l'espèce humaine comme le produit d'un bond de l'évolution. L'homme n'a jamais été un « monstre prometteur », selon l'expression de Richard Goldschmidt (1878-1958) dans *La Base matérielle de l'évolution* (1933), apparu brusquement au terme d'une mutation majeure [7] qui se serait ensuite propagée et stabilisée dans une descendance suffisamment nombreuse pour composer une nouvelle espèce.

Or, pour prouver ou démontrer que l'homme est le fruit de l'évolution naturelle et donc qu'il descend de quelque forme inférieure, il faut pouvoir montrer qu'il est capable de variabilité et que si variations il y a, elles sont transmissibles selon les mêmes lois que chez les animaux [8]. Et si l'homme est susceptible de variabilité, on peut se demander légitimement si l'espèce humaine est composée de sous-espèces ou de races et si la loi de Sélection Naturelle est opérante pour l'espèce humaine telle qu'elle existe dans sa forme actuelle.

À cette série de questions, Darwin répond systématiquement par la positive dans *La Filiation de l'homme*. Cela implique que l'homme est un vivant comme les autres et donc qu'il descend de formes inférieures, celles-ci ayant laissé leurs empreintes à travers différents traits de l'espèce

---

[6] Préface de *La Filiation de l'homme*, traduction Michel Prum.

[7] Le terme de « mutation » est bien sûr anachronique, mais c'est ainsi que cela serait dit en termes contemporains.

[8] Voir Charles DARWIN, *La Filiation de l'homme et la Sélection liée au sexe*, Paris, éd. Syllepse, 2000, 2e tirage, p. 88.

humaine. Darwin conclut que la croyance en la création séparée n'est finalement que superstitions sans fondement. Face aux nombreuses preuves observables de notre ascendance dans la structure et le développement comparés de l'homme et des autres mammifères :

> « ce n'est rien d'autre que notre préjugé naturel, et cette arrogance qui a conduit nos ancêtres à prétendre qu'ils descendaient de demi-dieux, qui nous fait hésiter devant cette conclusion. » [9]

La singularité de l'homme n'est ainsi pas exceptionnalité, du moins au regard des lois de la nature. Cette « merveille et gloire de l'univers » qu'est l'homme n'est donc ni un miracle ni l'effet d'une cause transcendante.

Darwin est très conséquent : il prend la mesure tant de sa théorie de la descendance avec modification que des observations « de terrain ». Ainsi, pour Darwin, ce n'est pas seulement dans la structure corporelle qu'il faut chercher la filiation de l'homme. Celle-ci se manifeste tout autant au niveau de son intellect que de ses comportements. Darwin se livre donc à une éthologie comparée de l'homme et des autres animaux. Ainsi constate-t-il une gradation et une évolution dans les facultés morales et mentales et en déduit-il que ce qui donne cette impression d'évolution « incomparable » de l'homme tient en fait à ses hautes facultés intellectuelles et à son langage articulé, qui en plus de ses instincts sociaux très développés, lui permettent d'*éduquer* sa progéniture et d'opérer ce qu'il est convenu d'appeler le passage de la nature à la culture.

Dès lors, même le sens moral ou le sens esthétique, sans parler de facultés intellectuelles telles que la mémoire ou la faculté de délibérer, ou émotionnelles, comme l'affection ou la colère, existent chez les animaux, bien que sous des formes parfois extrêmement frustres. Ces facultés présentes à l'état primitif chez les animaux sont les préalables indispensables aux facultés développées chez l'homme. Elles préparent, en termes logiques – et non théologiques ou finalistes –, à l'humanité [10].

Il n'est pas scandaleux de parler de l'intelligence d'un animal, car il est nécessaire d'interpréter comme tel, au sein de la théorie de l'évolution, chacun des effets positifs d'une conduite autocorrective retenue par la sélection naturelle. C'est un *primordium* de manifestations plus puissantes de l'intelligence rationnelle. De même trouve-t-on dans le règne animal des *primordia* du sentiment de la beauté, du langage, de l'art, de la technique, de la socialité, des sentiments moraux, de l'apprentissage. Pour être des

---

[9] *La Filiation de l'homme*, op. cit., p. 107-108.

[10] De la même façon que chez Aristote dans le *De Anima*, l'âme végétative prépare à l'âme motrice et désidérative, qui elle-même prépare à l'âme intellective. Chaque étape du vivant ainsi exprimé est donc clairement distinguée et hiérarchisée, quoique Aristote précise bien que l'animal est déjà parfait, en même temps qu'est affirmé la continuité des vivants entre eux.

réalités et des activités humaines, ces termes, dont la signification propre ne doit être rapportée qu'à l'humain pour que leur usage reste légitime, peuvent servir à désigner des éléments de la vie animale [11]. Ainsi Darwin peut-il dire :

> « tout animal, quel qu'il soit, doué d'instincts sociaux bien affirmés incluant les affections parentales et filiales, acquerrait inévitablement un sens moral ou conscience, dès que ses capacités intellectuelles se seraient développées au même point, ou presque, que l'homme. » [12]

Nous avons dit, plus haut, que Darwin avait répondu par la positive à l'ensemble des questions posées sur la place de l'homme dans la nature. Ainsi, l'homme descend bien de quelque forme inférieure. Il est susceptible comme tout être vivant de variabilité. Celle-ci se manifeste aussi bien entre les individus qu'entre les différentes races. L'homme peut aussi transmettre par l'hérédité les plus hautes facultés comme les tares. Enfin, soumis aux mêmes lois de la nature que n'importe quel animal, la Sélection Naturelle continue son œuvre, mais cette fois non tant entre les individus – ce qui est le processus normal au sein de la *nature*, qu'entre les différentes races – celles-ci ayant évolué différemment du fait de la *culture*. Selon Darwin, mais aussi T. H. Huxley, qui ne s'en réjouit pas, les races dites inférieures sont vouées à l'extinction au même titre que les grands singes, selon un processus qui tient tout autant de la Sélection Naturelle que du « choc des civilisations » et les supérieures (pour ne pas dire *la* supérieure tant il est entendu qu'est ainsi désignée la race blanche de culture occidentale) sont promises à toujours davantage de perfection -même si Darwin précise que le progrès n'est pas inéluctable.

Au final, Darwin évite l'écueil de la préparation, dite aussi théorie de la prédestination, ou du finalisme, la version moderne de cette lecture de l'évolution étant la « prévisibilité ». Il ne réintroduit pas de théologie physique. Il n'érige pas de barrière entre le reste du monde animal et l'homme, mais il établit au contraire une continuité totale. L'homme n'est pas une exception. Il n'échappe pas aux lois de la nature. Pour autant, sa singularité n'est pas niée.

Après *L'Origine des espèces,* de nombreux auteurs écrivent sur cette filiation et continuité de l'homme avec l'animal et élaborent à partir de là des systèmes philosophiques ou idéologiques qui prétendent à l'objectivité sous prétexte de cette assise scientifique. Nous l'avons dit plus haut : le darwinisme s'est vite mué en darwinisme social et théorie eugéniste.

---

[11] Ces dernières remarques sont empruntées à Patrick Tort dans sa préface de *La Filiation de l'homme* (déjà cité).

[12] *La Filiation de l'homme*, op. cit., p. 184.

Il est devenu coutumier en philosophie des sciences ou en épistémologie d'opposer Darwin, scientifique et philanthrope, à ses mauvais disciples – racistes, eugénistes et inégalitaristes. Pourtant, on l'a vu, Darwin n'hésite pas à parler de races inférieures et supérieures, à utiliser les termes de perfection et de progrès, à évoquer l'extinction des races inférieures comme une sorte de nécessité naturelle, et par ailleurs, tombe d'accord avec Galton sur un point : l'espèce humaine est menacée de dégénérescence biologique du fait qu'elle protège ses membres les plus fragiles et les plus faibles. Précisons qu'en revanche, il condamne moralement l'eugénisme ainsi que l'abandon des institutions d'assistance. Il est probablement naïf, voire faux, d'opposer ainsi Darwin et tous ceux qui sont à l'origine du darwinisme social et de l'eugénisme, comme ayant été des darwiniens ratés ou pervers.

Sans doute serait-il plus juste de dire que l'idéologie n'était déjà pas absente de l'œuvre de Darwin, et que, bien qu'il élabore une éthique matérialiste fondée sur la sympathie universelle élevée au rang de devoir moral, il offre des arguments scientifiques à tous ceux qui, et ils étaient fort nombreux à cette époque, pensent l'humanité ou leur nation menacée de dégénérescence [13], que ce soit par le métissage, la procréation invasive des faibles, des fous et des brutes ou l'arrivée de migrants indésirables de races « inférieures ».

## De la singularité à l'exceptionnalité de l'espèce humaine

Ce qui distingue réellement, d'un point de vue épistémologique, le darwinisme social de la théorie de la Sélection Naturelle telle que d'abord exposée par Darwin, c'est que l'homme n'est plus simplement un animal singulier mais un animal d'exception : il surpasse l'ensemble des vivants en entrant dans la culture. Alors que Darwin maintenait une frontière ouverte entre animalité et humanité, nombreux sont ceux qui vont réinstaurer subrepticement une frontière aux bornes infranchissables.

Être d'histoire et créateur d'un monde propre, non soumis à son environnement, l'homme devient pour les évolutionnistes l'espèce en qui coïncident évolution et progrès. Il est, en effet, le seul à pouvoir contrôler biologiquement, par des mesures sociopolitiques en particulier, son propre progrès en tant qu'espèce, ce que nul autre animal ne peut faire. La civilisation, pour reprendre les termes de Peter Sloterdijk, fait ainsi office

[13] On peut lire à ce sujet André PICHOT, *L'Eugénisme ou les Généticiens saisis par la philanthropie*, Paris, Hatier, 1995.

de véritable « couveuse »[14]. Le darwinisme social et ses avatars, sous couvert d'un discours scientifique mettant en avant la continuité entre l'homme et l'animal, font œuvre en réalité d'un vaste récit, pris entre l'utopie et le mythe, mettant en scène l'homme s'arrachant à sa condition animale. C'est donc l'exceptionnalité de l'espèce humaine, animal de culture et de civilisation, qui fonde dans un second temps l'idéologie évolutionniste.

Cette exceptionnalité apparaît en fait déjà chez Darwin de façon indirecte dans *La Filiation de l'homme*, lorsqu'il opère un glissement entre observations éthologiques et biologiques d'une part, et anthropologie d'autre part. Il décrit ainsi longuement comment l'homme, développant l'instinct de sympathie et les instincts sociaux en général, en même temps que ses facultés intellectuelles, tend à fonder des sociétés où sont instaurées aides et assistances aux plus faibles et fragiles des individus. L'homme est, selon Darwin, le seul animal à agir ainsi au-delà des liens filiaux ou de parentèles. Il doit donc son statut d'exceptionnalité, sa « dignité » selon le terme utilisé par Darwin, à sa capacité à être moral, c'est-à-dire à faire preuve de sympathie sans être motivé par un lien direct de parenté ou un intérêt égoïste à court terme. L'instinct-vertu de sympathie s'étend ainsi, d'un point de vue tant évolutionniste qu'historique, à la tribu, la nation, et, progressivement, aux autres nations et aux autres races, et, pour finir, aux animaux. L'espèce humaine gagne en humanité ce qu'elle perd en patrimoine biologique et, conclut Darwin, c'est par cette humanité fondée en dernier ressort sur le sentiment et l'entendement à la fois, qu'existe le « devoir moral » tel que décrit par Kant. En d'autres termes, Darwin élabore une généalogie de la morale matérialiste et immanentiste, fondée sur la continuité des caractères entre l'animal et l'homme, d'où il en déduit dans un apparent paradoxe, son exceptionnalité.

Le paradoxe n'est en effet qu'apparent car, en fait, la double apparition de la morale et de la civilisation obéit à la loi de la Sélection Naturelle. Celle-ci instaure ainsi sa propre rupture, la fin de sa propre effectivité en sélectionnant chez l'homme des instincts et caractères anti-sélectifs, conduisant à protéger et aider les plus faibles. La Sélection Naturelle entraîne sa propre disparition dans le cas de l'évolution humaine. C'est ce que Patrick Tort appelle « l'effet réversif de l'évolution », qui décrit donc une rupture dans la continuité, un véritable mouvement dialectique. C'est sur le fondement de cette anthropologie naturaliste non biologisante – puisque le fait moral s'émancipe de toute condition matérielle et fonde *la* morale et le droit – que Darwin exprime ses espoirs d'une humanité future meilleure, privilégiant la bienveillance envers autrui et permettant

[14] Peter SLOTERDIJK, *La Domestication de l'Être*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

institutionnellement le développement des facultés intellectuelles et créatrices.

C'est donc l'éducation et des dispositions socio-politiques qui doivent, en pratique, améliorer l'espèce humaine et l'éloigner toujours davantage de son état primitif et sauvage. Dans le cas contraire l'homme, animal singulier, n'a rien d'exceptionnel. Son exceptionnalité est en quelque sorte en devenir permanent et jamais définitivement acquise, la barbarie menaçant toujours la civilisation, même la plus ancienne. Ainsi, si Darwin accorde une certaine exceptionnalité à l'homme, il n'en fait pas un état et encore moins une essence mais plutôt une puissance d'être. Son exceptionnalité est à réaliser à partir de son animalité par le biais de l'entendement qui doit faire de l'instinct de sympathie le fondement d'une éthique de la responsabilité envers autrui.

De la même façon que l'on a avec Darwin une éthique naturaliste non biologisante, l'ébauche de projet politique que l'on peut déduire de son anthropologie n'est elle-même pas fondée sur des critères biologiques : pour lui, il n'est pas question de sélectionner les individus de quelque manière que ce soit. Il n'en est pas de même pour la plupart de ses successeurs. Car s'ils retiennent l'idée d'améliorer l'espèce humaine sur la base de son exceptionnalité, c'est sur le support de la nature biologique animale de l'homme. Il s'agit, d'une manière générale d'obéir et même de faire respecter la Sélection Naturelle, élevée au rang de principe moral et politique. Promouvoir le progrès du genre humain, c'est alors améliorer l'espèce ou la race d'un point de vue biologique. Progrès et évolution sont rendus conceptuellement synonymes et par conséquent les lois humaines doivent prendre modèle sur les lois de la nature. Plutôt qu'éduqué, l'homme est donc élevé et domestiqué. Or, l'élevage implique le contrôle de la reproduction et la sélection des individus par des mesures eugénistes, aussi bien négatives que positives, ainsi que le préconisent Galton ou Haeckel. La domestication, elle, implique la soumission aux impératifs sociaux ou communautaires, idée que Haeckel développe particulièrement.

Tel est le paradoxe, non résolu celui-là, du darwinisme social, et plus tard de la sociobiologie : *on prétend sortir l'humain de ses bas instincts et de sa barbarie, de sa médiocrité animale, tout en le rivant à ses déterminations biologiques*.

L'instinct menace l'état de civilisation mais les liens sociaux font obstacle à la lutte pour la vie et affaiblissent l'humanité. Si Darwin résolvait la contradiction en instaurant à la fois une rupture et une continuité entre la morale et la civilisation d'une part et les lois de la nature d'autre part, au profit d'un discours distinct sur les questions humaines et les problèmes biologiques, le darwinisme social et la sociobiologie n'y parviennent pas et

sapent les fondements de la morale et de la démocratie participative et représentative d'un seul mouvement.

De la morale ne reste en effet qu'une éthique devant s'inspirer des comportements animaux, glissement d'autant plus facile à effectuer que ceux-ci auront été préalablement décrits en termes anthropomorphiques [15] et, concernant la politique, il ne reste qu'une seule possibilité : la biocratie, menée, on s'en doute, par des experts agissant au nom du bien de l'humanité toute entière. Ainsi, le totalitarisme apparaît comme une forme particulièrement adaptée à ces projets grandioses, qu'ils soient conservateurs ou progressistes, de droite ou de gauche.

Des contemporains de Darwin aux plus actuels de nos sociobiologistes, tel que Richard Dawkins, la liste est longue de ceux qui se sont enferrés, en général avec de très bonnes intentions envers l'entité abstraite du genre humain (plus rarement envers les individus concrets), dans la logique de l'amélioration de l'espèce humaine sur le fondement de logiques biologisantes. Citons, par exemple, Alexis Carrel et Charles Richet, Haldane, Julian Huxley et Hermann Müller, et les découvreurs de la structure de l'ADN, Watson et Crick, tous, penseurs et scientifiques se réclamant de l'évolutionnisme et dont les œuvres ont eu un immense succès, malgré des projets politiques eugénistes affichés. Pour tous ces auteurs, l'homme doit dépasser son essence actuelle sur la base de ses déterminations biologiques, sortir de sa basse animalité par les lois mêmes qui régissent sa nature animale. L'humanité doit renaître à elle-même ou naître enfin, se transcender, en se soumettant aux lois des ingénieurs du vivant, de ceux qui connaissent tout à la fois la fin surnaturelle de l'homme et les déterminations biologiques qui le gouvernent.

## Une utopie post-humaine et post-animale

*In fine*, l'évolutionnisme, dans ses différentes manifestations philosophiques et idéologiques, tend à élaborer des utopies dominées par l'idée du surhomme ou d'une post-humanité. Les faibles, les malades, les fous, les homosexuels, les handicapés mentaux, les infirmes, les délinquants – mais la liste n'est pas exhaustive et elle varie selon les auteurs – voient leur disparition ou leur éradication régulièrement annoncée par les prophètes du tout-biologique.

Constatant que les hommes ont besoin de croire, Wilson ne dit-il d'ailleurs pas que « l'épopée évolutive » est le « meilleur mythe » [16] que l'on

[15] C'est ce que fait, par exemple Edward O. Wilson en fondant la sociobiologie.
[16] *Sur la nature humaine* (1978).

puisse proposer aux populations afin d'orienter les énergies ? L'éviction des inférieurs, quelle que soit la normativité mise en œuvre, est le programme de tout système ayant pour principe ultime la loi de sélection naturelle. Ses promoteurs se sentent en charge du troupeau humain et se veulent des bergers attentifs, soucieux d'éliminer les éléments indésirables. Gardiens aujourd'hui du patrimoine génétique comme ils l'étaient autrefois de l'ordre moral et de la pureté du sang, les évolutionnistes sont passés d'un racisme et d'un inégalitarisme traditionnels à ce qu'on appelle parfois « un racisme du gène » et à un spécisme dont le cœur se trouve dans la volonté d'orienter l'espèce humaine définitivement hors du destin animal que la nature lui a donné.

Ainsi, l'idée de modifier l'espèce humaine au moyen des biotechnologies pour constituer une nouvelle espèce « évoluée », loin de la nature primitive, trouvent-elles de plus en plus d'échos dans la littérature ou la philosophie. Certains, comme Macfarlane Burnet, prix Nobel en 1960 [17], envisage sérieusement d'aboutir à une humanité où les êtres supérieurs et les êtres inférieurs seraient séparés grâce à un système de castes héréditaires, l'effet espéré étant la subdivision à terme du genre humain en deux espèces distinctes.

Aussi folle que puisse sembler une telle perspective, elle n'est pourtant pas si éloignée d'une réalité en train d'émerger et elle n'est pas seulement le fait de quelques individus isolés, misanthropes et irrationnels. En effet, l'opinion, scientifique ou non, est inconsciemment imprégnée par les idées du darwinisme social et de la sociobiologie. Il est commun d'entendre que certains dons sont innés – comme certaines déviances –, que le racisme a des bases scientifiques, que la libre concurrence est plus favorable à la société qu'un encadrement étatique ou que l'on doit tout mettre en œuvre pour établir une « méritocratie ».

Plus insidieusement, l'eugénisme est lui aussi devenu une pratique courante et tolérée à travers ce qu'on appelle « l'eugénisme libéral » ou individuel [18]. Le diagnostic préimplantatoire (DPI) ou prénatal, suivi de la possibilité de sélectionner et d'éliminer le ou les fœtus ou embryons anormaux, est un eugénisme qui ne dit pas son nom. Les naissances d'enfants trisomiques deviennent inexistantes en Occident, par exemple. Toute naissance n'est pas désirable aux yeux de la société et les individus intègrent ce fait dans leur décision de garder ou non un enfant. Si aujourd'hui seules certaines maladies particulièrement graves et mettant le

---

[17] *Endurance of Life. The Implications of Genetics for human life* (1978).

[18] On peut lire à ce propos Jean GAYON et Daniel JACOBI (dirs.), *L'Éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF, 2006.

diagnostic vital en jeu peuvent justifier d'un avortement thérapeutique, il n'est pas exclu que, demain, la présence de gènes, que l'on aura découvert, prédisposant à l'homosexualité ou à l'obésité ne soit pas considérés comme rédhibitoires pour l'enfant à venir, étant donné l'état de la société censée l'accueillir. La sélection humaine a lieu dès aujourd'hui, elle n'est ni un souvenir du passé ni une vision d'avenir inquiétante. L'absence de structures d'accueil pour les « anormaux », la possibilité de l'avortement thérapeutique ou encore la stérilisation des handicapés mentaux – permise par la loi du 4 juillet 2001 en France, y compris sans l'autorisation de l'intéressé(e) – sont des illustrations de l'eugénisme contemporain – largement de type négatif.

Le DPI et une connaissance plus approfondie du génome sont des outils sur lesquels nos ingénieurs biologiques et gardiens de troupeau fondent souvent leur espoir pour transformer l'humanité et l'emmener vers un futur meilleur mais les potentialités restent faibles : le fantasme du tout-génétique [19] a fait long feu et le diagnostic préimplantatoire et l'avortement thérapeutique ne peuvent servir de base à une solution globale simple pour l'amélioration de l'espèce humaine. En revanche, le développement des biotechnologies entrouvre une nouvelle voie : celle de modifier directement la nature humaine dans son corps avant ou après la naissance. Si cela n'est pas encore d'actualité – à l'exception de quelques exploits médicaux –, l'idée a enthousiasmé de nombreux penseurs qui y ont vu là le moyen de transcender enfin notre humanité animale et qui se sont fait appeler fort logiquement les transhumanistes [20]. Le surhomme prend forme dans les esprits : puissant, maître de ses émotions, ignorant la souffrance et baignant dans l'ataraxie, en somme, sans plus aucune des caractéristiques de l'existence qui appartiennent à la vie animale sensible. Dans l'utopie post-humaniste, c'est donc finalement l'homme en tant que vivant que l'on veut faire disparaître.

La théorie de l'évolution telle qu'énoncée par Darwin a donné lieu à l'évolutionnisme et à sa conception très particulière du rapport de l'homme à son animalité et à la vie. Le concept de Sélection Naturelle qui affirme la filiation animale de l'homme n'induit pas *a priori* de l'objectiver en son entier. Pourtant, cette tendance idéologique à la biologisation de l'humain est remarquablement durable et influente.

---

[19] Que l'on peut résumer par la formule « un gène est égal à un caractère phénotypique », c'est-à-dire une sorte d'équivalence mécanique entre le génotype et le phénotype.

[20] Bien que ne se réclamant pas nécessairement de ce titre, Henri ATLAN (voir en particulier *L'Utérus artificiel*, éd. Seuil, 2005) en France et Peter SLOTERDIJK en Allemagne, qui se réclame d'ailleurs d'un « post-humanisme » dans *Règles pour le parc humain*, éd. Mille et une nuits, 1999, peuvent être considérés comme des représentants du transhumanisme.

Finalement, sous couvert d'un naturalisme affiché, darwinisme social, sociobiologie et transhumanisme ou toute autre utopie post-humaniste, ne mettent en avant la communauté de nature de l'homme avec l'animal que pour mieux l'en abstraire. On n'assiste pas tant à la réduction de l'homme à son animalité qu'à *la négation de l'animalité*. Animalité et humanité sont niées dans un même mouvement logique à la fois anti-naturaliste et anti-humaniste. L'humain est nié en même temps dans le fait d'être simplement vivant et dans son humanité. Il est ramené à de l'inerte, soit comme simple chose matérielle soit comme idée abstraite. L'évolutionnisme propose des réponses simples à la complexité de la question humaine. Elle tente de *résoudre*, sinon de *dissoudre* celle-ci dans une démarche qui n'a rien d'inoffensif en termes éthiques et politiques, et qui, contrairement aux apparences, n'a rien non plus de scientifique.

Gaëlle Le Dref
doctorante à l'Université de Strasbourg.

Gaëlle Le Dref, « L'homme face à l'évolutionnisme : un animal paradoxal »,
*Le Portique, revue de philosophie et de sciences humaines*, n°23-24 | 2009.
URL : <http://leportique.revues.org/2451>




La séduisante figure du cyborg

Nicolas Le Dévédec et Fany Guis

# L'humain augmenté, un enjeu social

juillet 2012

**Résumé :**
« *Human Enhancement* » est l'expression aujourd'hui consacrée pour désigner l'« amélioration » technique des performances humaines, aussi bien physiques, intellectuelles qu'émotionnelles. Source d'inquiétude pour les uns, motif d'espérance pour les autres, l'augmentation de l'humain soulève un nombre considérable de débats. Ceux-ci se caractérisent cependant par l'évacuation de toute dimension sociale et politique du sujet. Au regard de deux ensembles de pratiques contemporaines, la consommation de médicaments psychotropes et le recours aux nouvelles technologies reproductives, cet article abordera les problèmes de la médicalisation de la société et de l'instrumentalisation de l'humain que recouvre l'humain augmenté.

Mots-clés : technosciences, transhumanisme, bioéthique, médicalisation

« *Human Enhancement* » est l'expression aujourd'hui consacrée pour désigner l'« amélioration » technique des performances humaines, aussi bien physiques, intellectuelles qu'émotionnelles [1]. De la médecine anti-âge à la chirurgie esthétique, du dopage intellectuel à l'ingénierie génétique, des implants neuronaux à la nano-médecine, l'*augmentation de l'humain* renvoie à une diversité de techniques et de pratiques émergentes (Coenen *et al.*, 2009). Source d'inquiétude pour les uns, motif d'espérance pour les autres, elle s'impose comme un enjeu majeur des sociétés occidentales, soulevant un nombre considérable de débats [2]. Comme on a pu parler de *Nano-Hype* à propos de l'engouement pour les nanotechnologies (Berube, 2009), on pourrait désormais tout aussi bien parler d'*Enhancement-Hype*.

---

[1] À côté de cette expression anglophone est également utilisé le concept d'« anthropotechnie » (Hottois, 2002 ; Sloterdijk, 2000 ; Goffette, 2006), que le philosophe Jérôme Goffette définit comme suit : « anthropotechnie : art ou technique de transformation extra-médicale de l'être humain par intervention sur son corps » (Goffette. 2006 :69).

[2] On ne compte plus aujourd'hui les publications et événements scientifiques sur le sujet, ouvrages et articles académiques, rapports bioéthiques et gouvernementaux, colloques et actes de colloques (Bostrom & Savulescu, 2009 ; Savulescu *et al.*, 2011 ; Coenen, 2009). Si le débat est essentiellement anglophone, de récentes publications francophones abordent néanmoins le sujet (Goffette, 2006 ; Missa & Perbal 2009 ; Goffi & Missa, 2011 ; Maesttrutti, 2011).

Les positions dominantes sur l'augmentation humaine, essentiellement anglo-saxonnes, dont il sera question dans cet article tendent cependant à évacuer toute dimension sociale et politique du sujet. D'un côté, l'opposition entre « transhumanistes » et « bioconservateurs » procède d'une conception naturalisée de l'humain. De l'autre, la position des penseurs bioéthiciens se revendiquant d'une « troisième voie » pragmatique relève d'une approche gestionnaire. À l'encontre tant des débats passionnés sur l'avenir de la nature humaine que des positions bioéthiques libérales, cet article mettra en lumière les enjeux sociaux de l'humain augmenté. Dans la lignée d'études sociologiques contemporaines, nous verrons que la consommation de médicaments psychotropes et le recours aux nouvelles technologies reproductives recouvrent les problèmes de la médicalisation de la société (Conrad, 2007 ; Collin, 2013) et de l'instrumentalisation de l'humain (Habermas, 2001 ; Labrusse-Riou, 2002).

## Entre les transhumanistes et les bioconservateurs : un débat sur l'avenir de la nature humaine

Le débat sur l'amélioration des performances humaines a émergé au tournant du XXIe siècle sous la forme d'une opposition tranchée entre les penseurs dits bioprogressistes et ceux qualifiés de bioconservateurs. Pour les premiers – principalement le mouvement « transhumaniste » – l'augmentation représente l'opportunité pour l'être humain de devenir l'artisan de sa propre évolution, la convergence des révolutions technologiques initiant selon eux une nouvelle Renaissance. À l'inverse, elle constitue pour les seconds une atteinte à la « nature humaine » et à nos valeurs les plus fondamentales.

### *Les transhumanistes*

Issu de la cyberculture américaine des années 1980, le mouvement « transhumaniste » compte parmi les plus ardents défenseurs d'un humain augmenté [3]. Officialisé par la création en 1998 de la *World Transhumanist Association* (WTA), rebaptisée en 2008 *Humanity+*, le transhumanisme désigne « le mouvement intellectuel et culturel qui affirme la possibilité et la désirabilité d'augmenter fondamentalement la condition humaine à travers les nouvelles technologies » (Bostrom, 2003). Loin d'être constitué de chercheurs marginaux, le mouvement compte parmi ses membres des figures renommées du monde académique, siégeant dans plusieurs comités

[3] Pour une présentation synthétique du transhumanisme, on se reportera en particulier à l'article de Hava Tirosh-Samuelson (2011). On consultera la thèse de la sociologue Michelle Robitaille pour une étude approfondie du mouvement (Robitaille, 2008).

de bioéthique et présidant de multiples *think tanks*, à l'image de son co-fondateur, le philosophe suédois Nick Bostrom, diplômé de la *London School of Economics*, enseignant à l'Université d'Oxford, directeur du *Future of Humanity Institute* et du *Programme on the Impacts of Future Technology* de l'Université d'Oxford.

Le transhumanisme a bénéficié d'une importante couverture médiatique avec la publication en 2002 du rapport américain sur les NBIC (acronyme désignant les nanotechnologies, les biotechnologies, les technologies de l'information et les sciences cognitives), intitulé *Converging Technologies for Improving Human Performance* (Roco & Bainbridge, 2002). Commandité par la Fondation Nationale de la Science (NSF) et le Département de Commerce américain, ce rapport, dirigé notamment par le transhumaniste William Sims Bainbridge, stipule : « C'est un moment unique dans l'Histoire des réalisations techniques ; l'amélioration des performances humaines devient possible par l'intégration des technologies ». Influent, le mouvement transhumaniste associe différents penseurs qui, s'ils n'y sont pas rattachés officiellement, en défendent avec vigueur les présupposés. Le biophysicien Gregory Stock, auteur du best-seller *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future* (Stock, 2002) et le professeur de bioéthique Nicholas Agar dans *Liberal Eugenics. In Defense of Human Enhancement* (Agar, 2004), promeuvent ainsi une forme d'eugénisme libéral par l'usage des nouvelles technologies reproductives. Mentionnons également le cas exemplaire du philosophe John Harris, enseignant à l'Université de Manchester, qui considère dans son ouvrage *Enhancing Evolution* que l'augmentation de l'humain est non seulement profitable mais relève plus encore d'une *obligation morale* (Harris, 2007).

En permettant d'intervenir sur les mécanismes de la vie en soi, les technologies d'amélioration de l'humain offriraient pour ces penseurs l'opportunité de transcender nos limites biologiques actuelles pour passer d'une évolution subie à une évolution librement choisie (Harris, 2007 ; Bailey, 2005). L'être humain tel que nous le connaissons aujourd'hui ne serait qu'une forme transitoire de l'évolution :

> « Transhumanism is a way of thinking about the future that is based on the premise that the human species in its current form does not represent the end of our development but rather a comparatively early phase » (Bostrom, 2003).

Devenir les « designers de notre évolution » (Young, 2005) pour nous rendre « plus qu'humains » (Raamez, 2005), telle est la promesse de l'homme augmenté que symbolise l'idée de « posthumain » :

> « Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become post-human, beings

with vastly greater capacities than present human beings have » (Bostrom, 2003).

Ces capacités plus grandes que les transhumanistes appellent de leurs vœux tiennent en une formule : « Devenir plus forts, plus intelligents, plus heureux et vivre plus longtemps, voire indéfiniment ». *Plus forts*, par l'élaboration d'un corps plus résistant aux maladies, au stress, ou encore par l'amélioration de l'acuité de nos sens ou la création de nouveaux sens. En somme, une *version 2.0* du corps humain (Kurzweil, 2003), telle que l'expérimentent aujourd'hui dans le domaine militaire les cyber-soldats appareillés d'exosquelettes. *Plus intelligents*, grâce au dopage cognitif que permettraient déjà certains médicaments – comme le Ritalin – ou l'implantation de puces électroniques et autres « *brain boosters* » (Bostrom & Sandberg, 2009 et 2006). *Plus heureux*, par un ensemble de procédés neuropharmacologiques par lesquels on atteindrait un état de « félicité perpétuelle », ainsi que le suggère le philosophe David Pearce dans son *Manifeste Hédoniste* (Pearce, 2006 ; Bostrom, 2003). Enfin, *capables de vivre plus longtemps*, voire indéfiniment. Par le biais de la médecine régénératrice notamment, la quête de l'immortalité constitue sans conteste la visée ultime de l'augmentation pour les transhumanistes [4] (Kurzweil & Grossman, 2006).

Dans tous ces domaines, les transhumanistes prônent le plus grand libéralisme à l'égard de l'usage des technologies d'amélioration. Chacun devrait être selon eux parfaitement libre d'y recourir. L'augmentation technique de l'humain ne comporte en effet pour les transhumanistes aucun risque fondamental. Non seulement elle ne se démarquerait pas de pratiques déjà existantes, le simple fait de s'habiller représentant déjà selon eux une forme d'optimisation de notre état physique comme boire un café stimule nos capacités intellectuelles [5] mais, plus radicalement encore, elle marquerait l'aboutissement naturel d'une histoire commencée à l'aube de l'humanité. Depuis toujours, l'humanité aurait cherché à améliorer ses performances :

> « We didn't stay on the ground, we didn't stay on the planet, we're not staying within the limits of our biology » (Kurzweil, 2003).

Nous serions tous des *êtres-nés-cyborgs* (Clark, 2003).

---

[4] Pour un aperçu exhaustif et critique de cette aspiration technoscientifique contemporaine à l'immortalité, on se reportera à l'ouvrage de la sociologue Céline Lafontaine, *La Société postmortelle.* (Lafontaine, 2008).

[5] « *How is taking modafinil fundamentally different from imbibing a good cup of tea? How is either morally different from getting a full night's sleep? Are not shoes a kind of foot enhancement of our skin? A notepad, similarly, can be viewed as a memory enhancement […]. In one sense, all technology can be viewed as an enhancement of our native human capacities, enabling us to achieve certain effects that would otherwise require more effort or be altogether beyond our power* » (Bostrom & Savulescu, 2009, p. 2).

## *Les bioconservateurs*

L'humain augmenté soulève à l'inverse pour nombre d'autres penseurs contemporains de profondes inquiétudes. Souvent regroupés sous l'appellation de « bioconservateurs », « anti-149élioristes », ou même « bioluddistes » – en référence au « luddisme », ce mouvement anglais de « briseurs de machines » durant la révolution industrielle – ces penseurs condamnent ainsi l'usage des nouvelles technologies dont l'utilisation servirait d'autres fins que celles, thérapeutiques, de rétablissement de la santé d'un individu ou de réparation d'un handicap. Le politologue Francis Fukuyama, le philosophe Leon Kass, le philosophe Michael Sandel ou encore l'environnementaliste Bill McKibben comptent parmi les critiques de l'augmentation humaine les plus connus. À l'initiative du *President's Council on Bioethics* – créé par Georges W. Bush en 2001 – le rapport *Beyond Therapy*, publié en 2003, peut être considéré comme le pendant bioconservateur du rapport NBIC et l'une des références essentielles des critiques de l'homme augmenté (PCB, 2003).

L'une des principales oppositions soulevée à l'égard de l'augmentation par les bioconservateurs tient au risque qu'elle ferait porter aux droits fondamentaux de l'être humain. Qualifiant le transhumanisme d'« idée la plus dangereuse au monde », Fukuyama (2004), à l'instar de Kass (2001) ou encore des penseurs George J. Annas, Lori B. Andrews et Rosario M. Isasi (2002), défend en ce sens l'idée selon laquelle l'être humain se définit par une nature, au sens biologique du terme, sur laquelle s'étaierait l'idée même de dignité humaine :

> « Cela est fondamental, dirai-je, parce que la nature humaine existe, qu'elle est un concept signifiant et qu'elle a fourni une base conceptuelle solide à nos expériences en tant qu'espèce. Conjointement avec la religion, elle est ce qui définit nos valeurs les plus fondamentales » (Fukuyama, 2002, p. 26).

Craignant l'instauration d'un véritable *meilleur des mondes*, le politologue en appelle à étendre à la nature humaine le principe de préservation que l'écologie applique à l'environnement [6].

Cet appel à l'humilité et au respect de la « nature » rejoint l'argumentation de Michael J. Sandel (Sandel, 2007, 2009). Dans son ouvrage *The Case Against Perfection*, le philosophe pointe en particulier du doigt cette volonté prométhéenne, démiurgique, de vouloir maîtriser la nature, nature humaine comprise, qui anime l'augmentation humaine. Il oppose à cette volonté de

---

[6] « *The environmental movement has taught us humility and respect for the integrity of nonhuman nature. We need a similar humility concerning our human nature. If we do not develop it soon, we may unwittingly invite the transhumanists to deface humanity with their genetic bulldozers and psychotropic shoppings malls* » (Fukuyama, 2004).

maîtrise la nécessité de préserver la conception de la vie comme un don (*life as a gift*) :

> « I do not think the main problem with enhancement and genetic engineering is that they undermine effort and erode human agency. The deeper danger is that they represent a kind of hyperagency – a Promethean aspiration to remake nature, including human nature, to serve our purposes and satisfy our desires. The problem is not the drift to mechanism but the drive to mastery. And what the drive to mastery misses and may even destroy is an appreciation of the gifted character of human powers and achievements » (Sandel, 2007, pp. 26-27).

Si l'argumentation transhumaniste repose sur une naturalisation complète de l'humain augmenté qui lui ôte tout caractère problématique, sa condamnation bioconservatrice procède, elle, d'une naturalisation de l'être humain et de la distinction thérapie/amélioration qui se heurte aussi à d'importantes difficultés. Selon les bioconservateurs, la médecine devrait en effet se cantonner à un rôle thérapeutique de rétablissement ou de restauration de l'organisme – guérir des maladies et/ou traiter un handicap – en aucun cas chercher à l'améliorer. Or, font valoir nombre de penseurs, non seulement la médecine traditionnelle excède déjà bien souvent son rôle de restauration, songeons à la vaccination ou à la contraception, mais surtout, comme le philosophe George Canguilhem a pu le montrer au sujet de la distinction entre le normal et le pathologique (Canguilhem, 2005), la distinction thérapie/amélioration est essentiellement normative et non naturelle. Ce qui pour un individu handicapé relèvera de la thérapie constituera par exemple pour une personne non-handicapée une amélioration.

Le débat qui oppose transhumanistes et bioconservateurs est au final un débat prospectif qui néglige la dimension actuelle de l'humain augmenté. Il se caractérise plus fondamentalement par son aspect désocialisé. À lire les transhumanistes, il n'est question que de droits et de libertés individuelles, jamais de la société que nous construisons. De ce point de vue, contrairement à ce qu'ils prétendent, les transhumanistes marquent une nette rupture à l'endroit de la conception humaniste de la perfectibilité humaine, centrée sur l'amélioration des conditions de vie sociale (Knorr-Cetina, 2005 ; Lafontaine, 2008 ; Le Dévédec, 2008, 2013 ; Larrère, 2009).

## Les partisans d'une éthique libérale : gérer l'augmentation de l'humain

Renvoyant dos-à-dos transhumanistes et bioconservateurs, une « nouvelle génération d'universitaires bioéthiciens », selon l'expression de Carl Elliot (Elliott, 2005, p. 21), rejette à la fois l'approche « laissez-faire » prônée par les premiers et la condamnation radicale des seconds. Bénéficiant d'une

position proéminente dans le monde académique anglo-saxon, appartenant à des universités prestigieuses et publiant leurs travaux dans des revues de premier plan, notamment dans le journal *Nature* – lequel a été agité par un vif débat sur ces questions entre 2007 et 2008 – les tenants de cette position médiane ont en commun de partager une attitude enthousiaste mais prudente face aux « révolutions » technoscientifiques promises. Fritz Allhoff et ses collègues, auteurs d'un rapport financé par la National Science Fondation (NSF) sur les enjeux éthiques des nanotechnologies et de l'humain augmenté, situent cette voie médiane entre la régulation stricte et le respect de la liberté individuelle (Allhoff *et al.*, 2010, p. 233).

## *Une condamnation intenable et injustifiée*

Contre les bioconservateurs, ces bioéthiciens soutiennent que l'opposition à l'augmentation des performances humaines est intenable et injustifiée, en premier lieu parce qu'elle renvoie à une réalité et un ensemble de pratiques déjà existantes.

L'omniprésence du dopage dans le sport professionnel et amateur est de notoriété publique et les médias en relaient régulièrement les épisodes, pensons à la très médiatique « épidémie » de stéroïdes anabolisants aux États-Unis, ou encore à la destitution de Lance Armstrong de ses sept tours de France. Le dopage sortirait cependant des arcanes sportifs pour concerner désormais l'ensemble des milieux compétitifs. Les campus universitaires deviendraient aussi de véritables « laboratoires d'expérimentation » des technologies d'augmentation des capacités cognitives (Talbot, 2009). À l'instar des bétabloquants pour les musiciens et conférenciers de tout ordre, le Ritalin, l'Adderall [7] ou le Modafinil [8] seraient également très populaires sur les campus américains et britanniques, des étudiants de premier cycle aux chercheurs confirmés. La prévalence de cet usage oscillerait entre 5 et 15% selon les universités (McCabe *et al.*, 2005 ; Éditorial *Nature*, 2008 ) et entre 2 et 5% des élèves du secondaire. « *Among high-school students, abuse of prescription medications is second only to cannabis use* » (Volkow & Swanson, 2008, p. 520). Les taux de prescription seraient ainsi en augmentation constante (Sahakian & Morein-Zamir, 2011, p. 199). Il existe désormais un trafic de substances psychotropes dans les universités « non pas pour planer, mais pour avoir de meilleures notes, se démarquer des autres étudiants et augmenter les capacités d'apprentissage » (Greely & *al*., 2008, p. 702 [nous traduisons]).

---

[7] Combinaison d'amphétamines visant à traiter la narcolepsie.
[8] Psychostimulant visant également à traiter la narcolepsie ou l'hypersomnie idiopathique.

Populaire, le recours aux technologies d'amélioration serait même banalisé, voire encouragé dans les professions où tout défaut d'attention peut avoir des conséquences dramatiques, comme les pilotes, les contrôleurs aériens, les chirurgiens, les militaires, etc. (Sahakian & Morein Zamir, 2007). Les moyens d'obtention sont les prescriptions médicales hors autorisation de mise sur le marché (*off-label*) pour peu que le sujet soit capable de formuler les bons symptômes, le détournement de prescription ou encore l'achat sur internet (Sahakian & Morein-Zamir, 2011, p. 199). Enfin, à l'instar d'un « tourisme médical », se développerait désormais un véritable « tourisme d'augmentation » (Coenen & *al*., 2011) à destination de pays à législation permissive. Dans un tel contexte, la prohibition ne ferait que favoriser non seulement les trafics en tous genres mais également l'inégalité, dans la mesure où l'accès à ces technologies se fait selon la capacité de paiement (Mehlman, 2009). L'illégalité serait ainsi la première source d'injustice en matière d'augmentation des capacités humaines (Buchanan, 2011, p. 182).

L'opposition à l'amélioration technique de l'humain serait en outre injustifiée. À l'image de la distinction naturel/artificiel, l'interdiction des technologies d'amélioration serait purement morale ; elle ne reposerait sur aucun socle empirique mais sur une posture idéologique conservatrice dont l'axiome principal est « la guerre contre la drogue » (*War on drugs*). Or, tout comme le soutiennent les transhumanistes, il n'y aurait selon ces penseurs aucune différence ontologique entre ce qu'ils appellent les *technologies traditionnelles* d'augmentation des performances, comme le café ou la nicotine et les nouveaux moyens mis au point en laboratoire (Greely & *al*., 2008, p. 703). Ces moyens classiques sont des incontournables du quotidien et ont été rejoint ces dix dernières années par des boissons énergisantes et des compléments alimentaires au succès fulgurant et dont les propriétés viennent compliquer la distinction entre produit de consommation courante et génie biomédical. D'une part l'efficacité des technologies d'augmentation des capacités cognitives issues de la recherche de pointe ne se démarque pas pour le moment de manière significative de celle des moyens classiques (psychotropes courants ou moyens sociaux) (Greely, 2011 ; Coenen & *al*., 2011) et d'autre part, ces derniers comportent des risques pour la santé comparables sinon supérieurs aux premiers (Vongehr, 2011).

La défense du principe méritocratique ne constitue pas non plus un argument valable de condamnation de l'augmentation humaine. Les technologies d'amélioration n'épargneraient selon ces bioéthiciens en aucun cas les efforts nécessaires à l'accomplissement des tâches concernées, elles les favoriseraient plutôt. Les stéroïdes par exemple n'évitent pas les heures d'entraînement mais augmentent la capacité du corps à les supporter. Ils

permettent de récupérer plus rapidement et, ultimement, de s'entraîner plus (Mehlman, 2009).

> « Just as one would hardly propose that a strong cup of coffee could be the secret of academic achievement or faster career advancement, the use of such drugs does not necessarily entail cheating » (Sahakian & Morein-Zamir, 2007, p. 1158)

Et si tout le monde se dope, on ne peut plus parler d'avantage injuste, le sacro-saint « mérite » est donc sauf (Mehlman, 2009). D'autant que l'avantage conféré par les technologies d'augmentation des capacités humaines n'est pas plus injuste que ceux conférés par l'origine sociale. Régulées de manière appropriée, elles pourraient même favoriser l'égalité des chances en rééquilibrant technologiquement la « loterie génétique » et la loterie sociale (Mehlman, 2009 ; voir aussi Greely & *al*., 2008)

Enfin, ces bioéthiciens font valoir que l'augmentation de l'humain permettrait de relever d'importants défis sociaux et économiques auxquels nos sociétés sont confrontées. En permettant de travailler plus longtemps, d'être en meilleure santé, elle constituerait une réponse au vieillissement de la population, qui se pose comme l'un des plus graves problèmes des pays développés. En outre, dans un contexte de globalisation économique, l'augmentation humaine pourrait se révéler un atout important en matière de compétitivité internationale, notamment face aux pays émergents supposés plus permissifs (Coenen & *al*., 2009, p. 47). Dans le cadre de la concurrence globale, son interdiction par un État serait non seulement inapplicable [9] mais encore délétère en l'absence d'un consensus international, le seul contre-exemple en la matière étant l'interdiction du clonage humain. Elle signerait dès lors sa défaite dans la « course à l'augmentation » et l'inéluctable déclin de son rang dans l'économie du savoir et l'économie globalisée en général.

## *Une régulation nécessaire*

Si ces bioéthiciens affichent contre les bioconservateurs un enthousiasme certain à l'égard de l'augmentation humaine, ils rejettent néanmoins l'approche « laissez-faire » prônée par les transhumanistes et promeuvent l'idée d'un usage responsable et pragmatique de ces technologies. Si les technologies d'augmentation relèvent de la même logique que l'utilisation d'outils, l'incorporation de la technologie dans les corps soulève néanmoins

---

[9] « *Should we stop biomedical enhancement, can we, and were we meant to? The answers to the first two questions are now clear. We cannot stop it, nor should we. Substantial benefits can be had by using the right kinds of enhancement for the right reasons, and the costs of trying to avert the wrong kind of enhancement altogether are too high. […] The lesson of this book is that there is little that can be done to knock is off this course* » (Mehlman, 2009, pp. 254-255).

plusieurs problèmes éthiques nécessitant une régulation appropriée. L'amélioration des performances humaines est autrement dit bénéfique *à condition* d'être régulée, encadrée. Plusieurs principes essentiels doivent être respectés à cette fin, au premier rang desquels la *liberté* et l'*autonomie* (Allhoff *et al.*, 2010).

Sur cette base, ils défendent le droit des adultes en santé et en capacité de choix de recourir à l'augmentation. La régulation doit ainsi viser l'exercice de la liberté et de l'autonomie individuelle en favorisant le consentement libre et éclairé et prévenir de toute coercition. La question de la coercition se pose notamment pour les enfants dans le cadre scolaire et dans le cadre professionnel de la part des employeurs ou encore pour les militaires (Greely *et al.*, 2008 ; Sahakian & Morein-Zamir, 2007, 2011).

Ensuite, dans un objectif de *santé* et de *sécurité*, la régulation de l'augmentation doit viser à en maximiser les bénéfices et à en minimiser les risques. En l'occurrence, des risques tenus pour acceptables dans le cadre thérapeutique ne le sont pas nécessairement pour des sujets en santé (Conrad, 2007 ; Greely 2011). Le but d'amélioration introduit ainsi des précautions supplémentaires en ce qui concerne les effets secondaires des technologies d'augmentation des capacités humaines. Par exemple, l'utilisation du Ritalin [10] dans un but d'augmentation des capacités cognitives comporterait peu voire aucun risque de dépendance et devrait ainsi être autorisée pour des sujets sains (Éditorial *Nature*, 2007 ; Greely *et al.*, 2008 ; Sahakian & Morein-Zamir, 2007). Cette vision inoffensive des stimulants cognitifs est cependant contestée sur le terrain de l'addiction (Volkow & Swanson, 2008 ; Chatterjee, 2009) mais également sur l'idée que l'augmentation des performances cognitives se ferait au détriment d'autres capacités telle que la créativité (Farah *et al.*, 2009). Ces auteurs voient toutefois dans les technologies en développement telles que la *pharmacogénomique* [11] la promesse d'une augmentation des capacités humaines efficiente et sans risque (Sahakian & Morein-Zamir, 2011).

Un troisième ordre de préoccupations concerne la *justice* et l'*équité*. En effet, s'il y a un avantage compétitif à recourir à l'augmentation, il y a alors un désavantage compétitif pour ceux qui soit choisissent de ne pas y recourir ou ceux qui n'y ont pas accès.

---

[10] Le *Ritalin* est la marque de commercialisation la plus connue du méthylphénidate, un médicament psychotrope destiné à traiter le trouble du déficit de l'attention et l'hyperactivité (TDAH). Il aurait chez le sujet « sain » comme propriété d'améliorer les capacités cognitives telles que la concentration et la capacité de travail.

[11] La *pharmacogénomique* est une nouvelle discipline visant à appliquer les connaissances de la génomique à la pharmacologie, c'est-à-dire à étudier l'interaction entre gène et médicaments afin d'adapter les traitements au génome.

> « As much as human enhancement technology will become an enabling technology for the few, it will become a disabling technology for the many » (Wolbring, 2006, p. 126)

Les mieux dotés seraient en effet les premiers, voire les seuls, à pouvoir bénéficier des technologies en question ; c'est notamment le cas de la technologie LASIK [12]. Il en résulterait alors une aggravation des inégalités sociales, les technologies d'augmentation venant « approfondir le fossé entre les nantis et les démunis » (McKibben, 2003) La régulation de l'augmentation doit ainsi favoriser l'équité et l'égalité d'accès aux technologies d'amélioration.

En définitive, la position médiane de ces bioéthiciens d'obédience libérale s'inscrit dans une perspective essentiellement gestionnaire visant à maximiser les bénéfices individuels et sociaux et minimiser les dommages de l'augmentation. Bien que davantage nuancée que les postures transhumanistes et bioconservatrices et tournée vers des enjeux plus concrets, une telle posture gestionnaire et utilitariste présuppose néanmoins que l'amélioration des performances humaines est en soi, pour peu qu'on l'encadre, souhaitable et bénéfique. C'est cet *a priori* que nous voudrions pour notre part questionner.

# L'humain augmenté, un enjeu social

Les technologies d'amélioration ne sont pas neutres. Elles s'inscrivent dans un contexte culturel et social et façonnent une manière de *faire société* qu'il importe d'interroger. Plusieurs travaux récents s'appliquent ainsi à analyser les transformations sociales et politiques des sociétés contemporaines par le biais de la consommation de psychotropes (Ehrenberg, 1995, 2000 ; Goffette, 2008 ; Laure, 2000) ou le recours aux nouvelles technologies reproductives (Habermas, 2002 ; Labrusse-Riou, 2007). Dans cette optique, ces pratiques emblématiques de l'augmentation humaine s'inscrivent plutôt dans une logique de médicalisation de la société et d'instrumentalisation de l'humain.

## *Amélioration ou médicalisation ? Le cas des médicaments psychotropes*

Les médicaments psychotropes sont un des exemples de ces technologies d'augmentation qui ont investi notre quotidien. Destinée à améliorer les capacités cognitives, l'humeur ou la résistance à la douleur, la consommation de ces médicaments a ces dernières années augmenté de façon

[12] La technologie *LASIK* consiste en une intervention chirurgicale au laser sur la cornée afin de corriger les troubles de la vision et permettant ainsi de se passer de l'utilisation de dispositifs de correction de la vue.

exponentielle, faisant de l'industrie pharmaceutique l'une des plus lucratives au monde (Collin, 2013). L'explosion de la consommation de médicaments s'appuie particulièrement sur quelques *médicaments blockbuster* tels que le Viagra, le Vallium, le Prozac, le Zoloft, ou encore le Ritalin [13]. Si ces médicaments s'obtiennent par prescription médicale pour le traitement de « nouvelles » pathologies (dysfonction érectile, dépression ou hyperactivité), ils peuvent être utilisés par des sujets sains dans un but d'augmentation. Nous l'avons vu précédemment, la consommation de tels médicaments hors autorisation de mise sur le marché, c'est-à-dire pour le traitement de pathologies associées, suscite de vifs débats éthiques. Les transformations normatives qui président à la conception contemporaine de la santé en sont cependant remarquablement absentes.

Cette conception a particulièrement évolué depuis l'issue de la Seconde Guerre mondiale [14]. Le préambule de la constitution de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) établit en effet une nouvelle définition de la santé : « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité » (OMS, 1946). Avec cette définition considérablement élargie, le bien-être étant un concept extensible, la notion de santé repose désormais plus que jamais sur des bases mouvantes et radicalement normatives. Dans ce contexte, les prouesses technoscientifiques n'augmentent pas le contingent des *surhommes* mais bien celui des patients : « Se situant toujours plus ou moins à la marge, plus ou moins dans la moyenne, en somme sur un continuum, l'individu *à risque* constitue nécessairement, aux yeux de la médecine et de la santé publique, un malade *en devenir* » (Collin, 2007, p. 102). Autrement dit, les médicaments psychotropes ne nous font pas tendre vers le « mieux que bien » – *better than well* étant l'un des slogans de la compagnie pharmaceutique *Pfizer* (Elliott, 2004) ; ils visent davantage à pallier notre condition fondamentalement déficiente et deviennent indispensables au fonctionnement *normal*.

L'exemple du Ritalin (methylphenidate) est à cet égard tout à fait éloquent. Du fait de ses vertus mélioratives sur l'attention, ce médicament est présenté par les partisans et les opposants de l'augmentation humaine comme l'emblème du dopage cognitif. Pourtant, au-delà de la vitrine de la maitrise technoscientifique de nos émotions et capacités mentales, l'augmentation de la consommation de médicaments correspond à un phénomène de

---

[13] On peut également ajouter à cette liste les médicaments antidouleur tels que l'oxycodone et l'hydrocodone, dont la distribution a connu une hausse de 627% aux États-Unis entre 1997 et 2007 selon une étude récente du *Center of Disease Control* (CDC) américain (Baldwin *et al.*, 2011).

[14] Nous renvoyons à ce sujet à l'article de Michel Foucault, « Crise de la médecine ou crise de l'anti-médecine ? » (Foucault, 2001, pp. 40-58).

*pathologisation* de l'existence. L'usage du Ritalin se généralise en effet dans les années 1970 pour traiter le déficit d'attention et l'hyperactivité (TDAH), de concert avec la redéfinition biomédicale des troubles mentaux entérinée par publication en 1980 du DSM-III (troisième édition Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux). D'abord l'apanage de jeunes garçons indisciplinés, ce diagnostic sera plus tard étendu aux filles puis aux adultes faisant face à des problèmes de concentration. L'augmentation de la consommation de Ritalin s'opère donc en premier lieu par l'explosion et l'élargissement du diagnostic de TDAH. Comme le montrent les auteurs du rapport du STOA, la consommation de Ritalin demeure très largement thérapeutique (Coenen *et al.*, 2009).

L'augmentation de la consommation de médicaments psychotropes accompagne ainsi la standardisation et la démocratisation des pathologies mentales et s'inscrit dans une tendance à la médicalisation de problèmes sociaux extrêmement prégnante depuis la Seconde Guerre mondiale. L'exemple du Ritalin illustrerait ainsi selon Peter Conrad la tendance contemporaine à la médicalisation de la sous-performance (Conrad & Potter, 2000 ; Conrad, 2007). Ce qui se joue finalement dans l'augmentation de l'humain est un rapport au monde d'adaptation et un rapport à soi de *customisation* très bien exposés par Adèle Clarke et ses coauteurs à travers le concept de biomédicalisation.

> « In the biomedicalisation era, the focus is no longer on illness, disability, and disease as matter of fate but on health as a matter of ongoing moral self-transformation » (Clarke & al., 2010, p. 63).

À l'aune d'une santé toujours perfectible, nous deviendrions des êtres assujettis à des identités biologiques, ce que le sociologue Nikolas Rose appelle des « *neurochimical selves* »[15] (Rose, 2003), astreints à une optimisation biomédicale permanente de notre condition dans l'espoir d'acquérir des identités sociales valorisées.

Produisant dans son procès un individu sans cesse complexé dans ses capacités, dépendant aux innovations technoscientifiques et consommateur de moyens d'optimiser sa condition, la société de l'humain augmenté ne serait donc pas la société d'hédonistes promise par les transhumanistes. Ces médicaments ne nous libéreraient pas de l'effort ou du travail mais nous permettraient au contraire de nous y conformer. En ce sens, nous

---

[15] « *The new psychiatric and pharmaceutical technologies for the government of the soul oblige the individual to engage in constant risk management, to monitor and evaluate mood, emotion, and cognition according to a finer and more continuous process of self-scrutiny. The person, educated by disease awareness campaigns, understanding him- or herself at least in part in neurochemical terms, in conscientious alliance with healthcare professionals, and by means of niche-marketed pharmaceuticals, is to take control of these modulations in the name of maximizing his or her potential, recovering his or her self, shaping the self in fashioning a life* » (Rose, 2007, p. 223).

n'assisterions pas à l'avènement d'une médecine d'amélioration mais, bien plus significativement, au sacre d'une médecine d'adaptation, le médicament constituant le trait d'union entre les transformations normatives évoquées et l'extension du marché de la santé (Collin, 2007). L'humain augmenté est avant tout un humain biomédicalisé, adaptable aux exigences indéfiniment modulables d'une société axée sur la performance et la concurrence.

### *Amélioration ou instrumentalisation ? Le cas des technologies reproductives*

Si le développement croissant des psychotropes et de leur consommation représente l'une des manifestations emblématiques de l'humain augmenté, le développement ces dernières années de nouvelles technologies reproductives permettant de mieux maîtriser la procréation, tels le diagnostic prénatal (DPN) et le diagnostic préimplantatoire (DPI) [16], en constitue une autre manifestation : « En rendant possible l'identification de plus en plus précise de pathologies du fœtus, ces techniques ont ouvert la porte à des pratiques médicalisées de sélection des enfants à naître » (Julian-Reynier & Bourret, 2006, p. 79). Nourrissant le fantasme d'un « enfant parfait », dont les caractéristiques seraient choisies à la carte ainsi que le souhaitent certains transhumanistes, ces nouvelles techniques médicales ont posé à nouveaux frais la question de l'eugénisme, celle en particulier d'un *eugénisme libéral* (Missa & Susanne, 1999 ; Habermas, 2002 ; Gayon & Jacobi, 2006).

Pour ses partisans, le fait que ces nouvelles pratiques soient librement et individuellement consenties et non pas imposées collectivement, suffirait à en garantir le bien-fondé et à rejeter le qualificatif d'eugénisme, sauf à réhabiliter ce terme (Agar, 2004). Mais aussi indispensables soient-ils, le consentement et l'aspect libéral sont-ils en soi suffisants ? Plusieurs penseurs font au contraire valoir que, l'histoire ne se répétant pas, le « risque est aujourd'hui du côté des sélections proposées et non pas seulement de celles qui sont imposées » (Fabre-Magnan, 2004). Excluant l'argumentation naturaliste mobilisée par les bioconservateurs, le philosophe Jürgen Habermas montre ainsi que c'est à l'inverse la possibilité pour l'enfant de naître d'une manière indéterminée et de se savoir l'auteur de sa propre vie qui est potentiellement remise en cause par ces nouvelles techniques (Habermas, 2002).

---

[16] Pour rappel, le *diagnostic prénatal* désigne l'ensemble des pratiques (allant de l'échographie à l'amniocentèse) permettant de détecter, *in utero*, une affection grave de l'embryon ou du fœtus. Légalisé en 1994 en France, le *diagnostic préimplantatoire* désigne l'ensemble des techniques qui permettent de détecter les éventuelles anomalies d'embryons conçus *in vitro.*

Le Rapport du STOA rapporte en ce sens l'apparition ces dernières années de plusieurs cas dits de « *bébés instruments* » qui pose question (Coenen & *al.*, 2009, pp. 73-76). Le « bébé médicament », encore appelé « bébé du double espoir », en constitue l'un des exemples. Conçus avec certaines caractéristiques dans l'optique de guérir un frère ou une sœur atteint d'une maladie génétique, en prélevant à leur naissance les cellules souches présentes dans le cordon ombilical, les cas de bébés médicaments, depuis la naissance d'Adam en 2000 aux États-Unis, se sont multipliés (Fagniez, Loriau & Tayar, 2005). Le rapport européen fait aussi mention de cas d'instrumentalisation encore plus troublants. Que penser par exemple de l'apparition, aux États-Unis et au Royaume-Uni, de ces « bébés handicapés » volontairement conçus par leurs parents avec le même handicap physique qui les touche (la surdité ou la non-voyance), les parents souhaitant ici partager avec leur enfant une même inscription biologique au monde (Coenen & *al.*, 2009 ; Saletan, 2006) ? Bien que minoritaires et rares, ces exemples mettent en évidence le développement d'un rapport instrumental à l'égard de l'enfant.

C'est aussi la question du handicap et de la tolérance à l'égard des personnes handicapées qui se pose avec acuité à travers le développement de ces nouvelles technologies médicales. Ainsi que le fait remarquer le biologiste Jacques Testard :

> « Tous les praticiens rapportent l'intolérance croissante vis-à-vis des manifestations variées de marginalité physique ou mentale qu'on regroupe sous le nom de "handicaps" » (Testard, 2002).

Comme l'a illustré la retentissante « Affaire Perruche », la naissance d'un enfant handicapé a pu être envisagée comme une erreur médicale méritant réparation (Labrusse-Riou, 2002). Selon Rachel Hurst, on voit ainsi s'élaborer progressivement la construction sociale d'une conception biologisée et médicalisée du handicap :

> « The cultural and political ideologies underpinning the new genetics work to a medical model of disability, seeing disabled people as solely consisting of their impairments – not their intrinsic humanity » (Hurst, 2006, p. 117).

Or c'est oublier, insiste-t-elle, que le handicap ne se réduit précisément pas à une question d'ordre biologique et médical mais qu'il constitue surtout, pour nombre de personnes handicapées, un problème social et politique [17] (Hurst, 2006 ; Labrusse-Riou, 2002).

---

[17] « *Althought medical science has come a long way and far more people are surviving accident and trauma, services and support are very poor and non-existent. Sixty per cent of disabled people in the UK live in poverty, isolated in inaccessible homes from an inaccessible world. Attitudes to disabled people are extremely negative and expectations of their participation, integrity and capacity severely limited* » (Hurst, 2006).

# Conclusion

À partir d'une présentation des différents débats portant sur l'augmentation de l'humain, cet article a voulu mettre en évidence la dimension sociale du sujet. L'humain augmenté pose la question de la société dans laquelle nous vivons. La consommation de médicaments psychotropes et le recours aux technologies reproductives soulèvent les questions de la médicalisation des problèmes sociaux et de l'instrumentalisation des naissances, insolubles dans un débat technique et gestionnaire.

À l'aune d'une conception essentiellement technoscientifique du progrès humain, c'est l'idée de progrès social qui est évacuée. Si l'on se fie pourtant à l'idéal de la perfectibilité humaine hérité de l'humanisme des Lumières, l'émancipation de l'humain repose avant tout sur l'amélioration de ses conditions de vie sociale et politique.

Nicolas Le Dévédec,
Université de Montréal et Université de Rennes 1
- Institut du Droit Public et de la Science Politique (IDPSP)
- <ledevedecnicolas@gmail.com>
Fany Guis,
Université de Montréal, Qc, Canada
- <fany.guis@umontreal.ca>

## Bibliographie

Agar N. (2004), *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Oxford, Blackwell Blackwell Publishing Lt.

Allhoff F., Lin P. & D. Moore (2010), *What Is Nanotechnology and Why Does It Matter? From Science to Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell Blackwell Publishing Lt.

Annas G., Andrews L.B. et R. M. Isasi (2002), « Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations », *American Journal of Law and Medicine*, n° 28, pp. 151-78.

Bailey R. (2005), *Liberation Biology: the Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*, Amherst, New York, Prometheus Books.

Baldwin G. & *al.* (2011), « Prescription Drug Overdoses: an American Epidemic », *Centers for Disease Control and Prevention Public Health Grand Round*, en ligne http://www.cdc.gov/about/grand-rounds/archives/2011/01-february.htm, page consultée le 10/02/2013.

Berube D. (2005), *Nano-Hype, The truth Behind the Nanotechnology Buzz*, Amherst, NY, Prometheus Book.

Bostrom N. (2003), « Transhumanism FAQ: A General Introduction, version 2.1 », en ligne: http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/

Bostrom N. (2005), « A History of Transhumanist Thought », *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, pp. 1-25.

Bostrom N. & A. Sandberg (2006), « Converging Cognitive Enhancements », *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 1093, pp. 201-207.

Bostrom N. & A. Sandberg (2009), « Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, and Regulatory Challenges », *Science and Engineering Ethics*, vol. 15, n° 3, pp. 311-341.
Bostrom N. & J. Savulescu (2009), *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
Buchanan A. (2011), *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press.
Buchanan A., Brock D., Daniels N. & D. Winkler (2002), *From Chance to Choice : Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
Canguilhen G. (2005 [1966]), *Le Normal et le pathologique*, Paris, Presses universitaires de France.
Chatterjee A. (2009 [1956]), « Is it Acceptable for People to Take Methylphenidate to Enhance Performance? », *BMJ*, n° 338:b.
Clark A. (2003), N*atural-born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford, New York, Oxford University Press.
Clarke A. & *al.* (dir.) (2010), *Biomedicalization. Technoscience, Health, and Illness in the U.S.*, Durham, NC, Duke University Press.
Coenen C., Schuijff M. & M. Smits (2011), « The Politics of Human Enhancement and the European Union », dans Savulescu J. *& al.*, *Enhancing Human Capacities*, Oxford, Wiley-Blackwell Publishing Lt, pp. 521-534.
Coenen C., Schuijff M., Smits M., Klaasen P., Hennen L., Rader M. & G. Wolbring (2009), *Human Enhancement*, Brussels, European Parliament.
Collin J. (2007), « Relations de sens et relations de fonction : risque et médicament », *Sociologie et sociétés*, n° 39, pp. 99–122
Collin J. (2013), « Quand un non-problème devient problème. De la médicalisation à la pharmaceuticalisation », dans Otero M. & S. Roy (dir.), *Qu'est-ce qu'un problème social aujourd'hui ? Repenser la non-conformité*, Québec, Presses de l'université du Québec, pp. 187-205.
Conrad P. & D. Potter (2000), « From Hyperactive Children to ADHD Adults: Observations of the Expansion of Medical Categories », Social Problems, vol. 47, n° 4, pp. 559-582.
Conrad P. (2007), *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, Baltimore, The John Hopkins Press.
Ehrenberg A. (1995), *L'Individu incertain*, Paris, Éditions Hachette.
Ehrenberg A. (2000), *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Éditions Odile Jacob.
Elliot C. (2005), « Adventure! Comedy! Tragedy! Robots! How Bioethicists Learned to Stop Worrying and Embrace their Inner Cyborgs », *Journal of Bioethical Inquiry*, vol. II, n° 1, pp. 18-25.
Fabre-Magnan M. (2004), « Présentation », dans Labrusse-Riou C., *Écrits de bioéthiques*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 5-43.
Fagniez P.-L., Loriau J. & C. Tayar (2005), Du « bébé médicament » au « bébé du double espoir », *Gynécologie Obstétrique & Fertilité*, n° 33, pp. 828–832.
Farah M. J., Haimm C., Sankoorikal G., Smith M. E. & A. Chatterjee (2009), « When we Enhance Cognition with Adderall, do we Sacrifice Creativity? A Preliminary Study », *Psychopharmocology*, vol. 202, n° 1–3, pp. 541–547.
Foucault M. (2001), « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ? », *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Éditions Gallimard, pp. 40-58.
Fukuyama F. (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnolgy Revolution*, New York, NY, Farrar Straus & Giroux Editors.
Fukuyama F. (2004), « Transhumanism: The World' Most Dangerous Idea », *Foreign Policy*, n° 144, pp. 42-43.
Gayon J. & D. Jacobi (dir.), (2006), *L'Éternel retour de l'eugénisme*, Paris, Presses universitaires de France.
Goffette J. (2006), *Naissance de l'anthropotechnie. De la biomédecine au modelage de l'humain*, Paris, Éditions Vrin.
Goffette J. (2008), « Psychostimulants : au-delà de l'usage médical, l'usage anthropotechnique », *Drogues, santé et société*, vol. 7, pp. 91-126.
Goffi J.-Y. & Missa J.-N. (2011), « L'amélioration humaine », *Journal International de Bioéthique*, vol. 23, n° 3-4.
Greely H. T. (2011), « Of Nails and Hammers: Human Biological Enhancement and U.S. Policy Tools », dans Savulescu J. *et al.*, *Enhancing Human Capacities*, Oxford, Wiley-Blackwell Editor, pp. 503-520.
Greely H., Sahakian B., Harris J., Kessler R. C., Gazzaniga M., Campbell P. & M. J. Farah (2008), « Towards Responsible Use of Cognitive-Enhancing Drugs by the Healthy », *Nature*, n° 456, pp. 702-705.
Habermas J. (2002), *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Éditions Gallimard.
Hansell G. & W. Grassie (2011), *H+/-: Transhumanism and its Critics*, New York, Metanexus Institute.
Harris J. (2007), *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making People Better*, Princeton, Princeton University Press.
Hottois G. (2002), *Species Technica*, suivi de *Dialogue autour de Species Technica vingt ans plus tard*, Paris, Éditions Vrin.
Hunyadi M. (2004), *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Éditions du Seuil.

Hurst R. (2006), « The Perfect Crime », dans Wilsdon J. & P. Miller (dir.), *Better Humans? The Politics of Human Enhancement and Life Extension*, Londres, Demos, pp. 114-121.

Julian-Reynier C. & P. Bourret « Diagnostic prénatal et pratiques sélectives : choix individuels ? Choix collectifs ? », dans Gayon J. & D. Jacobi (dir.), (2006), *L'Éternel retour de l'eugénisme*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 61-91.

Kass L. (2002), *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco, Encounter Books.

Kurzweil R. (2003), « Human Body Version 2.0 », en ligne : http://www.kurzweilai.net/meme/frame.html?main=/articles/art0551.html

Kurzweil R. & T. Grossman (2004), *Fantastic Voyage. Live Long Enough to Live Forever*, États-Unis, Rodale Books.

Labrusse-Riou C. (2002), « L'arrêt Perruche consacre-t-il l'eugénisme ? », *Journal français de psychiatrie*, n°3, pp. 18-22.

Labrusse-Riou C. (2007), *Écrits de bioéthique*, Paris, Presses universitaires de France.

Lafontaine C. (2008), *La Société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*, Paris, Éditions du Seuil.

Larrère C. (2008), « Éthique et nanotechnologies : la question du perfectionnisme », dans Bensaude-Vincent B., Larrère R. & V. Nurock, (dir.) *Bionano-éthique. Perspectives critiques sur les bionanotechnologies*, Paris, Éditions Vuibert, pp. 127-142.

Laure P. (2000), *Dopage et société*, Paris, Éditions Ellipses.

Le Dévédec N. (2013), *La Perfectibilité humaine. Genèse et renversement d'un idéal, de l'humanisme des Lumières à l'humain augmenté*, Thèse de Doctorat, Université de Montréal/Université de Rennes 1.

Le Dévédec N. (2008), « De l'humanisme au post-humanisme, les mutations de la perfectibilité humaine », *Revue du Mauss permanente*, décembre.

Maesttrutti M. (2011), *Imaginaires des nanotechnologies. Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Paris, Éditions Vuibert.

McCabe S. E., Knight J. R., Teter C. J. & H. Wechsler (2005), « Non-medical Use of Prescription Stimulants among US College Students: Prevalence and Correlates from a National Survey », *Addiction*, n° 100, pp. 96-106.

McKibben B. (2003), *Enough. Staying Human in an Engineered World*, New York, Henry Holt Editor.

Mehlman M. J. (2009), *The Price of Perfection. Individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*, Baltimore, The John Hopkins Press.

Missa J.-N. & Perbal L. (2009), « Enhancement » : *éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*, Paris, Éditions Vrin.

Missa J.-N. & C. Susanne (1999), *De l'Eugénisme d'État à l'eugénisme privé*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université.

Mossman K. & H. Tirosh-Samuelson (2012), *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, Éditions Peter Lang GmbH.

Naam R. (2005), *More than Human: Embracing the Promise of Biological Enhancement*, New York, Broadway Books.

Pearce D. (2006), « The Hedonistic Imperative », en ligne : http://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm

President's Council on Bioethics (2003), *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington.

Robitaille M. (2008), *Culture du corps et technosciences : vers une « mise à niveau » technique de l'humain ? Analyse des représentations du corps soutenues par le mouvement transhumaniste*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Montréal.

Roco M. & W. Bainbridge (dir.) (2002), *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science,* Dordrecht and Boston, Kluwer Academic Publishers.

Sahakian B. & S. Morein-Zamir (2007), « Professor's Little Jelper », *Nature*, n° 450, pp. 1157-1159.

Sahakian B. J. & S. Morein-Zamir (2011), « Neuroethical Issues in Cognitive Enhancement », *Journal of Psychopharmacology*, vol. 25, n° 2, pp. 197-204.

Saletan W. (2006), « Deformer Babies: The Deliberate Crippling of Children, *Slate*, 21 septembre, en ligne: http://www.slate.com/articles/health_and_science/human_nature/2006/09/deformer_babies.html

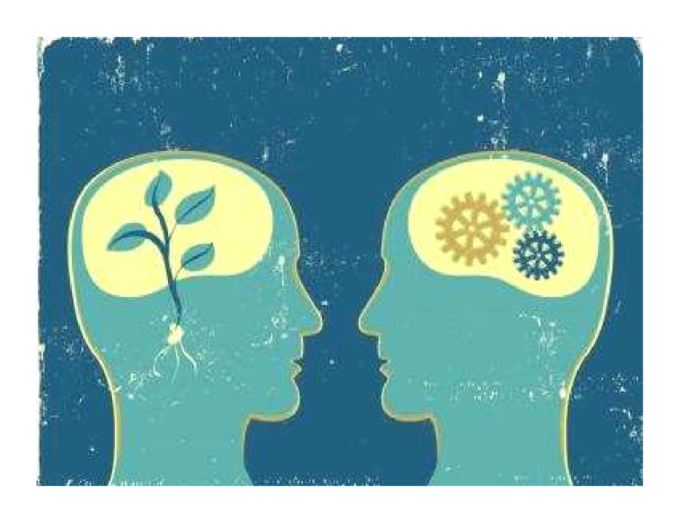
Sandel M. J. (2007), *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard, Harvard University Press.

Sandel M. J. (2009), « The Case against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering », dans Bostrom M. & J. Savulescu, *Human Enhancement*, New York, Oxford University Press, pp. 71-90.

Savulescu J., ter Meulen R. G. & Khane (2011), *Enhancing Human Capacities*, Oxford, Blackwell Publishing Lt.
Sloterdijk P. (2000), *La Domestication de l'être*, Paris, Éditions Mille et Une Nuits.
Stock G. (2002), *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company.
Talbot M. (2009), « Brain Gain. The underground world of "neuroenhancing" drugs », *The New Yorker*, April 27, en ligne : http://www.newyorker.com/reporting/2009/04/27/090427fa_fact_talbot
Testard J. (2002), « La détection du handicap, ou le fantasme de l'enfant parfait », *Santé Mentale*, Fédération française de santé mentale, pp. 43-69, en ligne : http://jacques.testart.free.fr/index.php?post/texte649
Tirosh-Samuelson H. (2011), « Engaging Transhumanism », dans Grassie W. & G. Hansell G.(dir.), *Humanity +/-*, New York, Metanexus Institute, pp. 19-52.
Volkow N. D. & J. M. Swanson (2008), « The Ection of Enhancers can Lead to Addiction », *Nature*, n° 451, pp. 520.
Vongehr S. (2011), « Cognitive Enhancement Versus Drug War », *Ethical Technology*, 8 février.
Williams S. J., Martin P. & Gabe J. (2011), « The Pharmaceuticalisation of Society? A Framework for Analysis », *Sociology of Health & Illness*, vol. 33, n° 5, pp. 710–725.
Young S. (2005), *Designer Evolution. A transhumanist Manifesto*, New York, Prometheus Books.

**Référence électronique**

Nicolas Le Dévédec et Fany Guis, « L'humain augmenté, un enjeu social », *SociologieS*.
URL : http://sociologies.revues.org/4409



*Les deux manières de penser*

Hors-sol et Pièces et Main d'œuvre

# *Politis* et le transhumanisme

## *une autre réification est possible*

22 août 2013

Le numéro estival de *Politis* [1] consacré au transhumanisme (c'est-à-dire à l'anthropophobie) célèbre l'inévitable : « *L'homme augmenté, c'est déjà demain* ». En couverture, un couple d'hommes-machines dénudé, érotisé et baigné d'un bleu extra-terrestre caresse l'œil du lecteur. Quatorze pages de feinte neutralité précèdent une page d'interrogation citoyenne, aux bons soins de Jacques Testard, co-promoteur de la reproduction artificielle de l'homme (avec René Frydman) et de la fondation Sciences citoyennes. Quand *Politis* défend les dernières innovations technologiques, ce n'est pas la gauche de marché (*Le Monde*, *Libération*, *France Inter*), mais la gauche de la gauche (*Monde diplomatique*, *L'Humanité*, *Là-bas si j'y suis*) qui s'exprime. Leur transhumanisme sera donc pour tous, égalitaire, et régi par l'État afin de garantir une plus grande « quantité de vie » à des humains « augmentés ». [NdE : en vert, quelques compléments]

## Esthétiser pour dépolitiser

L'auteur de BD d'anticipation Enki Bilal est la vedette de ce numéro. Son interview et ses illustrations « *célèbre[nt] la part mécanique des êtres vivants* ». L'homme étant déjà une machine, pourquoi refuserait-il des implants neuro-électroniques ? Un cliché réductionniste que le dessinateur expose également au Musée des arts et métiers – du Conservatoire national des arts et métiers (Cnam), devenu depuis quelques années un centre de recherche et de propagande au service des NBIC (nanos, biotechnologies, informatique et sciences cognitives). C'est au Cnam qu'ont eu lieu le « NanoForum » et le pseudo-débat sur la biologie de synthèse perturbé par des Chimpanzés du futur [2] en avril 2013.

L'expo de Bilal est intitulée « Mecanhumanimal » en référence à l'hybridation fantasmée des êtres vivants et de la machine :

---

[1] *Politis* n°1263-64-65 du 25 juillet au 28 août 2013.

[2] Voir "Les chimpanzés du futur au pseudo Forum de la biologie synthétique" sur <www.piecesetmaindoeuvre.com> et le film *La révolte des chimpanzés du futur* sur <https://vimeo.com/66593144>.

« L'augmentation c'est à la fois l'imaginaire et la réalité. »

Dans *Politis* comme aux Arts et métiers, Enki Bilal a la charge d'exalter esthétiquement un monde exigeant de chacun de se surpasser – avant de « s'augmenter » dans un futur imposé :

« Moi, je pars du réel pour me projeter dans un futur proche où je laisse à l'imagination la possibilité de prendre le pouvoir. »

L'imagination ? Rien que l'illustration des programmes de recherche technologique en cours [3].



*Mécanimal* par Enki Bilal

La cinéaste Leni Riefenstahl, à sa façon, avait célébré l'avènement d'un *Übermensch* (pas encore *connecté* mais déjà homme-machine), voici trois-quarts de siècle. Et avant elle, Marinetti et les futuristes italiens des années 1910 glorifièrent la machine, la vitesse, la guerre, et plantèrent le décor du fascisme. Aussitôt imités par les cubo-futuristes soviétiques. Totalitarismes hier, techno-totalitarisme aujourd'hui.

Les rétro-futuristes de *Politis* jouent également de cet imaginaire. Séries télé, bandes dessinées et romans d'anticipation nous acclimatent à ce monde-machine : « *Sciences et fictions : rêve ou réalité ?* », feint de s'interroger le journal. Notons que le cauchemar n'est pas même envisagé.

[3] Voir "L'art de nous acclimater à la technopole" par Tomjo sur <hors-sol.herbesfolles.org>.

Tout juste s'inquiète-t-on de *dysfonctionnements*, telle la révolte des robots contre leurs créateurs. Comme dans la pièce de Capek (inventeur du mot « robot ») : *RUR, Rossum's Universal Robots*, en 1920. Si le monde-machine tourne rond, *Politis* ne trouve rien à redire. Au contraire pour nous, le cauchemar, c'est *l'ordinaire* du progrès éradiquant sans opposition ce qu'il nous reste d'humanité.

Et le dossier d'enfiler, imperturbable, les pseudo-questions de Jean-Michel Besnier, philosophe tourne-veste – qui après avoir célébré *Demain les Posthumains* (éd. Pluriel, 2012) en 2009, susurre maintenant de vagues réserves sur la fabrique de *L'Homme simplifié* (éd. Fayard, 2013).

> « Est-il tordu d'éprouver du désir pour un robot ? Est-ce mal de le frapper ? L'apporter à la casse, est-ce du recyclage ou un abandon ? Kate Darling, chercheuse en propriété intellectuelle et politique de l'innovation au MIT de Boston, constatant que les machines humanoïdes provoquent chez nous des émotions, a repris l'idée de donner des droits aux robots. […] Et défendre les 100 % humains, est-ce du racisme ? » (*Politis*)

Les Etats-Unis étant aujourd'hui le lieu classique du techno-capitalisme, c'est-à-dire du système dominant dans le pays dominant, il est logique qu'ils exportent leur idéologie dominante, si abjecte et niaise soit-elle, jusque dans une feuille de gauche hexagonale, aussi *anti-impérialiste* qu'elle se prétende.

Comme tous les promoteurs de la convergence NBIC, *Politis* milite pour *l'encadrement* des pseudo « dérives » – en fait, inscrites dans le projet comme le fruit est en germe [4] – (encore un comité d'éthique ? une « haute autorité indépendante » ? des seuils, des normes, des procédures ? des lois révisées avec « l'avancée des connaissances » ?), et fait le tri entre « bonnes » et « mauvaises » applications supposées :

> « À ne considérer que smartphones et progrès de la médecine, on ne voit que les bienfaits des nouvelles technologies. »

Pour *Politis*, ce journal citoyen, il va de soi que le smartphone constitue un bienfait, et il est bon que le nucléaire (la radiothérapie) soigne du nucléaire (le cancer). Autre bienfait espéré par ce journal progressiste :

> « Les robots de service, vieux fantasme de la fiction. Des machines pour faire les courses, plier le linge mais aussi accompagner les personnes âgées, permettant ainsi leur maintien à domicile. »

Car savez-vous, les paysans autrefois ne mouraient pas à domicile. Vivement les robots de service pour économiser la peine de soigner nos vieux ou le salaire des *auxiliaires de vie* humains. On mesure l'acuité de ce

---

[4] Voir le rapport de la National Science Foundation, « Converging technologies for improving human performance », 2003.

regard critique. Dans le débat sur les drones, *Politis* défendrait que « *tout dépend de ce qu'on surveille et de sur qui on tire* ».

## Naturaliser le progrès technologique

A quoi bon s'opposer ? Si l'on en croit les vesses philosophales des chercheurs interrogés et d'Enki Bilal, la nature humaine serait intrinsèquement portée vers l'« augmentation » de ses « capacités » :

> « Le transhumain est lié à notre évolution [...]. C'est l'un des premiers rêves de l'homme qui se demande comment améliorer ses performances. [...] Le transhumanisme est dans nos gênes. »

Et le prochain dossier de *Politis* abordera « Le *Benchmarking* dans les sociétés pré-colombiennes. » ?

Bilal poursuit :

> « Je rêve qu'on puisse intervenir sur le cerveau humain pour y maintenir de l'humanité. »

Le remède à la déshumanisation engendrée par l'aliénation grandissante de la vie humaine au rythme et aux exigences des machines et par la rationalisation de l'existence dans les sociétés industrielles ? Une opération technique, bien sûr ! La technologie recèle en elle-même le remède à ses propres maux ! Et c'est bien pour cela que ses progrès sont iné-luc-ta-bles... Mettez-vous bien ça dans le crâne !

Ainsi essentialisée, la technologie se justifie hors des conditions matérielles et sociales qui la font émerger. Il n'y a donc rien à débattre.

Bien sûr, ce n'est pas « l'homme » qui veut s'augmenter, mais les chercheurs, industriels et décideurs qui imposent de nouvelles normes surhumaines – biotechnologiques – auxquelles les simples humains doivent se soumettre (s'ils en ont l'argent) pour survivre dans la guerre de tous contre tous. Crève ou marche.

Les individus à qui *Politis* offre une tribune sont mandarins de l'université et/ou entrepreneurs du transhumanisme. Tel le riche énarque et chirurgien Laurent Alexandre, fondateur du site en ligne Doctissimo (propriété de Lagardère) et de DNAvision, entreprise qui propose le séquençage ADN à ses clients fortunés – en attendant que la gauche institue un service public du séquençage personnalisé :

> « Nous aurons la capacité technique de bricoler la vie, et rien ne nous empêchera d'user de ce pouvoir ».

Auteur de *La mort de la mort* (éd. xxx), il déclare :

> « De l'homme réparé à l'homme augmenté, il n'y a qu'un pas qui sera inévitablement franchi. »

Ce Laurent Alexandre prêche régulièrement dans *Le Monde* de Pierre Bergé, Xavier Niel et Mathieu Pigasse – ces figures emblématiques de la gauche – des thèses comme celle des « déterminants génétiques de l'intelligence »[5] qui fondent le programme de séquençage ADN des « surdoués », en République populaire de Chine. Plutôt que d'y voir un programme eugéniste, le *scientifric* s'inquiète des conséquences sur « la compétition économique entre l'Asie et l'Occident. » Avis aux philo-communistes de *Politis* : le génie génétique est un projet marchand et non l'embryon d'une humanité sans classes.

Dans l'interview à *Politis*, Bilal déclare :

> « Quand j'ai vu apparaître les Talibans en Afghanistan au milieu des années 1990, cela m'a fait très peur. J'ai alors imaginé un monde obscurantiste où j'ai mélangé tous les extrémistes des religions du monde entier [...] voulant éradiquer la pensée et l'intelligence et mettre le monde au pas. »

Que cet obscurantisme prenne de nos jours, dans les nations dites développées, la figure du *scientisme* et que le transhumanisme soit le dernier avatar idéologique des *fanatiques de l'aliénation*, cette idée n'effleure même pas notre indécrottable progressiste…

## Une autre anthropophobie est possible

Nous connaissions l'atome pacifique et les OGM contre la faim, voilà qu'« *un autre transhumanisme est possible* » avec l'association française de transhumanisme Technoprog (AFT) promue par *Politis*. Et pour cause : Marc Roux, son président à gauche de la gauche, craint le développement d'une « *humanité à deux ou plusieurs vitesses* » contre laquelle un « *revenu universel de bon niveau* » permettrait à chacun d'avoir « la liberté réelle » de s'améliorer. Vivement le Front de Gauche pour un service public de l'eugénisme. Et une formation scientifique dès le plus jeune âge pour s'*updater* au monde-machine en construction :

> « Il n'est plus suffisant de se soucier d'enseigner un monde passé, à travers l'histoire, la littérature ou l'histoire de la philosophie. » (Technoprog)

Dans la querelle des « deux cultures » (C. P. Snow, 1959), *Politis* a choisi son camp et milite pour la liquidation des vieilleries humanistes.

Entre autres progrès, l'AFT plaide pour les diagnostics pré-implantatoires et prénataux afin d'« améliorer » l'espèce humaine et d'« assumer notre capacité à orienter notre évolution ». Technoprog aboie contre ceux qui « ressasse[nt] ce réflexe irrationnel » d'une « dérive » eugéniste bien qu'elle

---

[5] « La guerre des cerveaux », 9 mars 2013.

soit déjà la norme dans les élevages d'ovins, de caprins et de bovins avec les bienfaits connus sur la santé des troupeaux et l'autonomie des éleveurs.

L'AFT s'impatiente à l'idée de maîtriser la cryogénie en vue de l'immortalité. Elle s'enthousiasme pour ces plantes de synthèse qui émettent de la lumière, pour les steaks produits *in vitro*, et la reproduction artificielle de l'humain (PMA). Elle défend l'exploitation du ventre des prolétaires (au sens premier les prolétaires n'ont que leurs enfants comme richesse) grâce à la « gestation pour autrui ». Elle réclame la dépénalisation des produits de la « pharmacopée scientifique ou traditionnelle, qui peuvent permettre d'obtenir des états améliorés d'éveil, de concentration, de mémorisation, d'imagination, etc. » Compétitifs, les salariés français sont déjà les premiers consommateurs d'anxiolytiques au monde. Mais ce n'est jamais trop.

## L'impasse de la gauche

Avec la féministe anthropophobe Donna Haraway, Marc Roux défend :

> « La liberté la plus étendue possible quant à l'usage, la transformation voire l'augmentation de son propre corps. […] La société et l'État devrait [sic] intervenir le moins possible face à la responsabilité du choix des individus, mais aussi celle des parents ou futur parents, quant à l'usage du corps. » (*Propositions technoprogressistes*)

Cette escroquerie libertarienne – cybertarienne – n'est possible que grâce à une organisation sociale, scientifique et technologique, étatique et capitaliste, sans laquelle ces individus sous perfusion technologique ne seraient rien : le *système* fournissant les moyens de leur pseudo liberté. La *liberté* de recherche de l'Inserm ou de l'hôpital Necker ne seraient rien sans les millions d'euros de budget *librement* ponctionnés sur la valeur *librement* créée par des travailleurs *libres*.

Depuis dix ans, et malgré les multiples alertes des luddites et du courant anti-industriel, la gauche s'est abstenue de s'exprimer sur la révolution techno-industrielle des NBIC. Elle s'est tue même quand les nanotechnologies et la numérisation du monde étaient célébrées au nom de « l'innovation » dans les discours des chefs d'Etats et des institutions internationales, et dans les rapports économiques et scientifiques. Au mieux, elle s'est risquée en de rares occasions à de lénifiantes interrogations sur leurs possibles « dérives ». Au bout de dix ans, on la voit enfin prendre parti. Pour le fait accompli – *If you can't beat them, join them*.

Elle suit ainsi sa pente naturelle. Un siècle après cette révolution industrielle dont la guerre de 1914-18 fut l'exposition universelle, grâce au déchaînement de l'industrie et des forces productives, cette gauche qui n'a

rien appris et qui n'a rien oublié, célèbre « *L'industrie, socle de la puissance* » :

> « Le développement de nouveaux champs sectoriels s'ouvre avec les technologies vertes, les énergies décarbonées et la capture et le stockage du $CO_2$, les biotechnologies et les sciences du vivant, la chimie du végétal, les nouveaux matériaux, les nanotechnologies, les sciences cognitives et les nouvelles technologies informatiques. Autant de pistes pour une nouvelle révolution productive. »

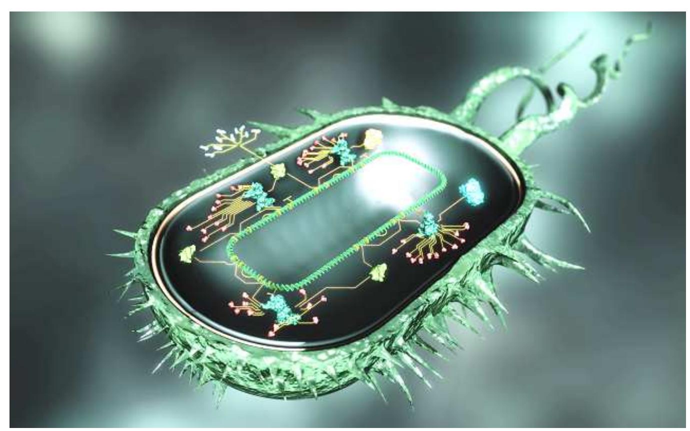
*Le Monde diplomatique*, mars 2012.

Ce n'était pas une aberration. Le dossier de *Politis* confirme que la gauche a fait son choix. De la ministre socialiste Fioraso au Front de Gauche, elle ne voit de futur que dans la fuite en avant technologique. « *FabLabs* », « *big data* », biologie de synthèse, puces RFID, robots. En avant toute, vers un nouveau siècle de pillage, de ravages, de marchandisation des « ressources », et de déshumanisation.

Hors-sol et Pièces et main d'œuvre
Lille, Grenoble, 22 août 2013

<http://hors-sol.herbesfolles.org>
<www.piecesetmaindoeuvre.com>

A lire aussi :
"Le transhumanisme de Politis (pourquoi je ne suis pas de gauche", par Fabrice Nicolino



Le vivant, selon la biologie de synthèse

Nicolas Le Dévédec

# Retour vers le futur transhumaniste

novembre 2015

> « Nous voulons devenir l'origine du futur, changer la vie au sens propre et non plus au sens figuré, créer des espèces nouvelles, adopter des clones humains, sélectionner nos gamètes, sculpter nos corps et nos esprits, apprivoiser nos gènes, dévorer des festins transgéniques, faire don de nos cellules-souches, voir les infrarouges, écouter les ultrasons, sentir les phéromones, cultiver nos gènes, remplacer nos neurones, faire l'amour dans l'espace, débattre avec des robots, pratiquer des clonages divers à l'infini, ajouter de nouveaux sens, vivre vingt ans ou deux siècles, habiter la Lune, tutoyer les galaxies. »
>
> Ray Kurzweil

L'aspiration à « améliorer » l'être humain et ses performances aussi bien physiques, intellectuelles qu'émotionnelles par des innovations technoscientifiques et biomédicales s'affirme chaque jour de manière plus évidente. Dopage sportif, médecine anti-âge, chirurgie esthétique ou encore contrôle des naissances en sont quelques-unes des manifestations les plus visibles. Ces exemples ne sont, pour le mouvement transhumaniste, que le prélude d'une révolution plus importante à venir, qui verra l'être humain accéder à un stade supérieur de son évolution grâce aux technosciences [1]. Militant pour l'avènement d'un surhomme technologique soustrait à tout ancrage naturel – le *posthumain* [2] –, le transhumanisme attire un nombre croissant d'adeptes et compte parmi ses membres, regroupés au sein de l'association Humanity+ [3], ingénieurs, biologistes, philosophes et sociologues influents, bien implantés dans le paysage scientifique, économique et politique. Le recrutement en 2012 par la firme Google de l'ingénieur Ray Kurzweil, figure de proue du transhumanisme, est à cet égard emblématique. Laurent Alexandre le souligne :

---

[1] Voir notamment : Ronald Bailey, *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Révolution.* Amherst, Prometheus Books, 2005 ; Ramez Naam, *More than Human: Embracing the Promise, of Biological Enhancement*, New York, Broadway Books, 2005 ; John Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making People Better,* Princeton, Princeton University Press, 2007 ; Nick Bostrom et Julian Savulescu, *Human Enhancement,* Oxford, Oxford University Press, 2009.

[2] Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?,* Paris, Fayard, 2010 ; Gilbert Hottois, Jean-Noël Missa et Laurence Perbal (sous la dir. de), *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Paris, Vrin, 2015.

[3] <http://humanityplus.org/>

> « Aujourd'hui, Google est devenu l'un des principaux architectes de la révolution NBIC (nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives) et soutient activement le transhumanisme, notamment en parrainant la Singularity University qui forme les spécialistes des NBIC. » [4]

Mais quelle idée le transhumanisme se fait-il exactement de l'« amélioration » humaine ? L'aspiration contemporaine à optimiser techniquement l'humain s'inscrit-elle dans l'héritage de l'idée de perfectibilité humaine ? [5] De quelle représentation de l'être humain et de son action sur le monde le transhumanisme est-il porteur ? Et pour quel projet de société ? Après avoir rappelé la nécessité de mener la discussion sur l'idée même de la perfectibilité humaine, souvent éludée dans les débats contemporains au sujet de l'humain augmenté, cet article confrontera les idéaux transhumanistes à la conception humaniste de la perfectibilité humaine systématisée par les philosophes des Lumières au XVIIIe siècle. Nous montrerons que le *human enhancement* recouvre un modèle de perfectibilité qui occulte tout le versant social et politique des Lumières. À ce titre, c'est l'autonomie politique au fondement même de l'idéal démocratique qui est selon nous enjeu et qui doit être discutée plus amplement dans les débats actuels sur l'humain augmenté.

## La question de la perfectibilité humaine

L'amélioration humaine et les questions éthiques et sociales qu'elle soulève sont aujourd'hui de plus en plus débattues, tant dans le monde universitaire que politique [6]. Force est cependant de constater qu'une grande partie de ces débats, particulièrement dans le monde anglophone, se situe dans une perspective pragmatique et gestionnaire centrée sur la minimisation des risques et la maximisation des avantages de l'humain augmenté. Cette approche, qu'on peut qualifier de « bioéthique procédurale » ou de « bioéthique minimale », aussi essentielle soit-elle, constitue plus un « instrument de management du risque » [7] qu'un véritable outil de réflexion sur le bien-fondé et les finalités de l'augmentation

---

[4] Laurent Alexandre, « Google et les transhumanistes », *Le Monde*, 18 avril 2014 <http://www.lemonde.fr/sciences/article/2013/04/18/google-et-les-transhumanistes_3162104_1650684.html>.

[5] Pour une analyse plus approfondie, nous nous permettons de renvoyer à Nicolas Le Dévédec, *La Société de l'amélioration. La perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*, Montréal, Liber, 2015.

[6] Pour une synthèse de ces débats, on peut se reporter au rapport exhaustif du Parlement européen sur la question, publié en 2009. Voir C. Coenen *et al.*, *Human Enhancement*, Bruxelles, Parlement européen, 2009 <http://www.europarl.europa.eu/>.

[7] Inmaculada De Melo-Martin, "Defending Human Enhancement Technologies : Unveiling Normativity", *Journal of Medical Ethics*, n°36 (8), 2010, p. 483-487.

humaine. Se centrant en effet sur le respect des droits et des libertés individuelles, l'égalité d'accès aux technologies d'amélioration ou encore leur sécurité en termes de santé, elle néglige les questions de fond posées par l'amélioration humaine, comme le déplorait d'ailleurs récemment le philosophe Jurgen Habermas :

> « Dans les départements de philosophie américains, mes collègues se creusent déjà la tête à propos de l'inégalité prévisible de la répartition des technologies eugéniques, en raison du coût élevé des investissements et des prix, car la question ne va pas tarder à se poser. Ils appliquent d'emblée l'ensemble de la théorie politique aux problèmes que posera, à l'avenir, la répartition de ces produits, le jour prochain où ils seront disponibles. Mais ils le font sans s'être demandé sérieusement, au préalable, si cette "augmentation" de l'homme est vraiment souhaitable. » [8]

Ainsi, quand bien même l'augmentation humaine serait parfaitement libre et éclairée, l'égalité d'accès à ces technologies entièrement garantie et leur utilisation sans dangers pour la santé et la sécurité des individus, serait-elle encore souhaitable ?

En 1963, en pleine conquête de l'espace, la philosophe Hannah Arendt reprenait à son compte cette question posée lors d'un symposium :

> « La conquête de l'espace par l'homme augmente-t-elle ou diminue-t-elle sa dimension ? » [9]

La question conserve toute sa pertinence face au phénomène actuel de l'humain augmenté et devant la conquête technique de l'*espace biologique humain* [10]. L'amélioration technique de l'être humain augmente-t-elle ou diminue-t-elle en effet notre dimension ? Nous rend-elle en somme *plus humains* ? Cette réflexion sur la perfectibilité humaine, ses moyens et ses fins, est au cœur de la philosophie humaniste moderne. Portées par l'aspiration à se libérer de l'ordre ancien des choses, les Lumières réaffirment en effet avec force au XVIII^e^ siècle le caractère indéfiniment perfectible de l'être humain. De ce point de vue, il paraît utile de faire retour sur cette tradition humaniste et sa conception de la perfectibilité pour interroger de manière critique l'aspiration contemporaine à améliorer techniquement l'être humain. En quoi l'être humain était-il donc perfectible pour les philosophes des Lumières, et pour quelle(s) finalité(s) ? Comme nous allons le voir, la quête de perfectibilité des Lumières comporte une

---

[8] Jürgen Habermas, dans Monique Atlan et Roger Pol-Droit, *Humain. Une enquête sur ces révolutions qui changent nos vies*, Paris, Flammarion, 2012, p. 486.
[9] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p. 486.
[10] Nous empruntons l'image à Anne-Marie Roviello, "La perte du monde dans la technique moderne selon Hannah Arendt", dans Pascal Chabot et Gilbert Hottois (sous la dir. de), *Les Philosophes et la technique,* Paris, Librairie philosophique Vrin, 2003, p. 203.

dimension technoscientifique déjà manifeste, dans laquelle le transhumanisme puise aujourd'hui indéniablement ses racines. Toutefois, nous le verrons ensuite, jamais la conception humaniste de l'homme perfectible ne s'est réduite à cette seule dimension technique.

## L'aspiration technoscientifique moderne

> « Après nous être occupés si curieusement des moyens de rendre plus belles et meilleures les races des animaux ou des plantes utiles et agréables ; après avoir remanié cent fois celle des chevaux et des chiens ; après avoir transplanté, greffé, travaillé de toutes les manières les fruits et les fleurs, combien n'est-il pas honteux de négliger totalement la race de l'homme ! Il est temps, à cet égard comme à beaucoup d'autres, de suivre un système de vue plus digne d'une époque de régénération : il est temps d'oser faire sur nous-mêmes ce que nous avons fait si heureusement sur plusieurs de nos compagnons d'existence ; d'oser revoir et corriger l'œuvre de la nature. »
>
> Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1802.

Ces mots qu'on croirait tout droit sortis d'un manifeste transhumaniste datent en réalité du XVIII^e^ siècle. On les doit au médecin et philosophe Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808). On se tromperait en pensant qu'ils sont isolés. La volonté de perfectionner l'espèce humaine [11] est en effet déjà clairement exprimée et encouragée au XVIII^e^ siècle [12]. Elle découle presque naturellement de l'ambition cartésienne de rendre l'être humain « *comme maître et possesseur de la nature* ». Car la nature en question est aussi celle de l'être humain. Celle de son corps qu'il ambitionnera désormais d'examiner scientifiquement et de maîtriser techniquement :

> « L'idée directrice est ici que le programme d'une totale maîtrise de la nature doit logiquement s'achever dans et par celui d'une maîtrise, par l'homme, de sa propre nature. » [13]

Le philosophe Francis Bacon est l'un des premiers à exprimer cette aspiration moderne à perfectionner le corps humain dans son célèbre ouvrage *La Nouvelle Atlantide* [14]. Bacon brosse dans cette utopie le portrait d'une société, située sur une île dans les mers du Sud, entièrement dévouée à la science et à l'expérimentation et se donnant pour finalité ultime « *de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses*

---

[11] Charles-Augustin Vandermonde, *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine,* Paris, 1756. {voir **Les savants mélanges du docteur Vandermonde**}

[12] Voir à ce sujet l'ouvrage de Xavier Martin, *Régénérer l'espèce humaine. Utopie médicale et Lumières (1750-1850),* Poitiers, Dominique Martin Morin, 2008.

[13] Pierre-André Taguieff, *Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004, p. 241.

[14] Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide* [1627], Paris, Flammarion, 2000.

*possibles* » (*op. cit.*, p. 119). L'ouvrage s'achève sur l'énumération de quelques « *Merveilles naturelles* » qui font écho de manière saisissante aux revendications transhumanistes contemporaines :

> « Prolonger la vie ; Rendre, à quelque degré, la jeunesse ; Retarder le vieillissement ; Guérir des maladies réputées incurables ; Amoindrir la douleur; [...] Augmenter la force et l'activité ; [...] Transformer la stature ; Transformer les traits ; Augmenter et élever le cérébral ; Métamorphose d'un corps dans un autre ; Fabriquer de nouvelles espèces ; Transplanter une espèce dans une autre. » (*op. cit.*, p. 132-133)

C'est chez Condorcet que se trouve néanmoins exprimée sous sa forme la plus aboutie l'aspiration technoscientifique moderne à perfectionner l'humain et son corps. Véritable hymne philosophique au progrès, son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [15], publié en 1795, s'achève sur la promesse d'une humanité se rendant maître de son destin naturel, incluant son perfectionnement biologique :

> « Nous pourrions donc conclure déjà que la perfectibilité de l'homme est indéfinie ; et cependant, jusqu'ici, nous ne lui avons supposé que les mêmes facultés naturelles, la même organisation. Quelles seraient donc la certitude, l'étendue de ses espérances, si l'on pouvait croire que ces facultés naturelles elles-mêmes, cette organisation, sont aussi susceptibles de s'améliorer ! » (*op. cit.*, p. 293)

Favorable à un contrôle de la procréation [16], Condorcet espérait aussi voir un jour l'humanité repousser techniquement les limites de la mort :

> « Serait-il absurde, maintenant, de supposer que ce perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini, qu'il doit arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle- même aucun terme assignable ? » (*op. cit.*, p. 294)

De Bacon à Cabanis jusqu'à Condorcet, la velléité de perfectionner techniquement la nature –nature humaine comprise – fait donc déjà partie intégrante du projet humaniste moderne. On aurait cependant tort de réduire celui-ci à cette seule dimension technoscientifique. La quête moderne de la perfectibilité revêt en effet une portée éthique, sociale et politique plus fondamentale. Elle est aussi et surtout pour les Lumières la quête politique d'un monde meilleur.

---

[15] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Suivi du Fragment sur l'Atlantide* [1795], Paris, Flammarion, 1988.

[16] Voir André Beijin, "Condorcet, précurseur du néo-malthusianisme et de l'eugénisme républicain", *Histoire, économie et société*, n°3, 1988, 7e année, p. 348.

## La quête politique d'un monde meilleur

C'est à Jean-Jacques Rousseau que l'on doit en 1755 l'invention du néologisme « perfectibilité » dans son célèbre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [17]. Telle que la définit Rousseau, la notion de perfectibilité désigne une nouvelle conception de l'être humain et de son action sur le monde qui valorise son *indétermination* et son *autonomie*. En définissant l'être humain comme un être perfectible, Rousseau rejette l'idée d'une nature ou d'une essence, qu'elle soit divine ou naturelle, qui définirait l'être humain une fois pour toutes. Pour reprendre les mots d'Alain Renaut :

> « L'homme perfectible est celui qui n'entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses, ni de Dieu, mais qui les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. » [18]

Il est un être social et historique dont la « plasticité ontologique » lui confère le privilège de sculpter sa propre nature. Doté de libre arbitre, l'être humain est ainsi la seule créature capable de choisir librement sa destinée :

> « au lieu qu'un animal est au bout de quelque mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. » [19]

Cette capacité de création sociale-historique qui caractérise l'être humain selon Rousseau et qu'il saisit à travers le concept de perfectibilité ouvre un horizon politique d'action sur le monde. En montrant que la société est une construction instituée par les êtres humains eux-mêmes, et non le fruit de la volonté divine ou d'un plan caché de la nature, Rousseau établit en effet l'idée que les êtres humains ont la possibilité d'édifier par eux-mêmes une société plus juste et plus décente. Les problèmes de la servitude et de l'inégalité sociale, posés jusque-là presque exclusivement en termes métaphysiques, deviennent avec Rousseau des problèmes résolument sociaux et politiques, sur lesquels les êtres humains peuvent dès lors agir. Autrement dit, Rousseau parvient avec cette notion à dénaturaliser l'ordre social traditionnel et son cortège d'inégalités et, dans le même mouvement, à exalter le pouvoir de l'être humain à agir politiquement sur lui-même et sur le monde pour faire démentir les fatalismes dont joue le pouvoir pour asseoir sa puissance. En somme, la représentation humaniste de la perfectibilité humaine institue ici la promesse politique d'un monde

[17] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], Paris, GF Flammarion, 1992.

[18] Alain Renaut, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 53.

[19] J.-J- Rousseau, *Discours sur l'origine…*, *op. cit.*, p. 183.

meilleur, dont l'éducation et l'action politique sont les instruments privilégiés.

Selon cette seconde acception, la finalité de la perfectibilité humaine n'est ainsi pas tant de maîtriser la nature techniquement que de bâtir collectivement une société plus égalitaire. De ce point de vue, si la maîtrise technoscientifique peut contribuer à l'amélioration de notre destinée, cette quête technoscientifique doit, pour Rousseau et, plus largement, pour l'ensemble des philosophes des Lumières, rester subordonnée à des impératifs d'ordre éthico-politique plus fondamentaux. La maîtrise technoscientifique est autrement dit encastrée ici dans le projet plus général d'améliorer les conditions de vie sociale. Au regard de cet objectif, le progrès des sciences et des techniques ne peut et ne doit pas être considéré comme nécessairement source de progrès social et moral – contrairement à ce que soutiendra l'idéologie scientiste et progressiste qui triomphera au XIXe siècle [20]. C'est bien d'ailleurs tout le sens du célèbre adage de Rabelais dont l'esprit irradie l'ensemble de la philosophie des Lumières : « *Science sans conscience n'est que ruine de l'âme* ». Or n'est-ce précisément pas ce souci moral, social et politique du bien commun qui est occulté dans la conception transhumaniste de la perfectibilité humaine et plus largement l'ensemble des débats bioéthiques sur l'humain augmenté ?

## L'humain augmenté ou l'oubli de la société

Le mouvement transhumaniste défend un modèle de perfectibilité qui se veut en continuité avec celui promu par les Lumières. Ainsi, pour le philosophe transhumaniste Nick Bostrom, l'aspiration à un humain augmenté portée par son mouvement ne ferait que prolonger le combat des Lumières :

> « Le transhumanisme peut être appréhendé comme une extension de l'humanisme, dont il est en partie originaire. […] De la même façon que nous usons de moyens rationnels pour améliorer la condition humaine et le monde extérieur, nous pouvons également utiliser de tels moyens pour améliorer notre organisme. Ainsi, nous ne sommes pas limités par les méthodes traditionnelles, telles que l'éducation et le développement culturel. Nous

[20] Cette dimension morale et politique est encore centrale chez Condorcet. Comme le rappelle à juste titre Alain Pons : « La "Société perpétuelle pour le progrès des sciences" dont, à la suite de Bacon, [Condorcet] projette l'organisation travaillera, dans une indépendance absolue par rapport à la puissance publique, à améliorer la condition des hommes, mais elle restera en dernière analyse soumise au pouvoir législatif, qui exprime la volonté populaire et a pour fonction de faire respecter les droits des hommes, et, plus largement, à l'opinion publique. *Le rôle des savants est d'aider à former et éclairer l'opinion publique, en aucun cas de se substituer à elle*. » Alain Pons, "Introduction", dans Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique…*, *op. cit.*, p. 61-62.

pouvons également utiliser des moyens technologiques qui nous permettront d'aller au-delà de ce que certains pensent comme "humain". »

Nick Bostrom, "Qu'est-ce que le transhumanisme ?", version 3.2 <http://transhumanism.org/languages/french/transhumanisme.html>.

L'idée selon laquelle la conception transhumaniste de la perfectibilité ne constituerait qu'une continuation ou un élargissement de la tradition humaniste de l'homme perfectible est également clairement défendue dans l'histoire du transhumanisme relatée par Nick Bostrom [21]. Pic de la Mirandole, Condorcet et Kant y sont ainsi présentés comme les précurseurs de l'être plus qu'humain que le mouvement appelle de ses vœux. Mais cette généalogie est-elle réellement justifiée ?

Au regard de la conception humaniste de la perfectibilité que nous avons rappelée, qui comporte à la fois une dimension technoscientifique et une dimension politique, force est plutôt de constater que le transhumanisme marque une rupture significative. Son modèle de perfectibilité repose tout d'abord sur une conception de l'être humain marquée du sceau de l'*imperfection*. Ainsi, là où la tradition humaniste voyait dans l'homme perfectible un être doué de liberté, les transhumanistes l'appréhendent plutôt comme un être biologiquement handicapé. L'idée de perfectibilité fait en effet ici fond sur une dévalorisation complète de l'être humain et de son corps.

Pour les transhumanistes, résume très bien Jean-Claude Guillebaud, « le biologique témoignerait d'une "infirmité" dont il faudrait s'émanciper au plus vite » [22]. Les propos que tient le philosophe Max More dans sa fameuse « Lettre à Mère nature » sont de ce point de vue très significatifs :

> « Mère Nature […]. Sans aucun doute tu y as consacré le meilleur de tes forces. Mais, sans vouloir te manquer de respect, concernant la constitution humaine, tu n'as pas toujours bien travaillé. Tu nous as faits vulnérables aux maladies et aux blessures. Tu nous obliges à vieillir et à mourir, juste au moment où nous commençons à atteindre la sagesse. Tu as été avare en nous fournissant une conscience limitée des processus somatiques, cognitifs et émotionnels qui nous concernent. […] Tu nous as équipés d'une mémoire limitée, de très peu de capacité de contrôle, d'impulsions tribales et xénophobes. Et tu as oublié de nous transmettre le mode d'emploi de notre fonctionnement ! Ce que tu as créé est magnifique, mais pourtant profondément déficient […]. »

Max More, "A Letter to Mother Nature", août 1999 <http://www.maxmore.com/mother.htm>.

---

[21] N. Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, 2005 <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>.

[22] Jean-Claude Guillebaud, *Les Nouveaux Pudibonds*, Paris, Édition les Arènes, 2011.

À cette *anthropologie de la déficience* qui sous-tend le modèle de perfectibilité transhumaniste répond en outre une conception de l'émancipation humaine étroitement technoscientifique, biocentrée et individualiste. De fait, jamais il n'est question dans le discours transhumaniste d'apporter une réponse sociale et politique aux problèmes sociaux qui se présentent. La seule perfectibilité dont il est ici question est celle, technique, de l'individu et de ses performances physiques, intellectuelles et émotionnelles. Dans ce modèle de perfectibilité étrangement désincarné, seules les réponses technoscientifiques semblent pour ainsi dire compter :

> « En présentant les NBIC comme remède à tous les maux, ces chercheurs participent d'un déterminisme technologique, écrit la sociologue Michèle Robitaille. "Vous avez un sentiment de mal-être ? Les prothèses neuromorphiques, les antidépresseurs ou les nanorobots inhibiteurs de stimuli sensoriels peuvent y remédier." Comme si seules les technosciences étaient en mesure d'améliorer la condition humaine, annihilant la confiance en tout projet politique. »
>
> Frédérique Roussel et Marie Lechner, « Transhumanistes sans gêne », *Libération,* 18 juillet 2011 <http://www.liberation.fr/culture/2011/06/18/transhumanistes-sans-gene_743496>.

Focalisé sur la transformation de la vie en soi, et cela à un niveau essentiellement individuel, le modèle de perfectibilité transhumaniste encourage finalement un rapport dépolitisé au monde. A défaut de questionner démocratiquement le bien-fondé de l'ordre social tel qu'il est, il s'agit en effet plutôt pour le transhumanisme de s'y adapter pleinement en se changeant techniquement soi-même. En l'occurrence, l'humain augmenté tant adulé par les transhumanistes est avant tout un humain parfaitement adapté aux normes de la compétition contemporaine et aux valeurs centrales de performance, de croissance, de productivité et de compétitivité illimitées qu'il naturalise entièrement. Le modèle transhumaniste de la perfectibilité est autrement dit un modèle adaptatif. Se nourrissant de la résignation politique, il vise à produire un individu en congruence avec le nouvel esprit biotechnologique du capitalisme.

Dans son ouvrage *Le Corps-marché*, la sociologue Céline Lafontaine montre ainsi très clairement comment c'est « la "vie en elle-même", c'est-à-dire l'ensemble des processus biologiques propres à l'existence corporelle, [qui] est désormais au cœur d'une nouvelle phase de la globalisation capitaliste : la bioéconomie. »[23] Le corps-marché, souligne-t-elle, « représente la phase la plus achevée du capitalisme où chaque individu est conçu comme un entrepreneur devant investir dans son capital

[23] Céline Lafontaine, *le Corps-marché,* Paris, Le Seuil, 2014, p. 12.

biologique. » (*Ibid.*, p. 13-14.) De ce point de vue, on peut considérer le transhumanisme comme la superstructure idéologique de la bioéconomie aujourd'hui émergente. Son modèle de perfectibilité vise en effet bien à encourager la maximisation par chaque individu de son capital biologique au détriment de l'enrichissement social du vivre-ensemble.

Limitant la discussion à un débat technique sur la minimisation des risques et la maximisation des avantages de l'humain augmenté, le cadre bioéthique pragmatique, au sein duquel se mène aujourd'hui l'essentiel des débats sur le sujet, légitime lui aussi plus qu'il ne remet en question cette conception bioéconomique et dépolitisée de la perfectibilité humaine. Ainsi, les discussions sur le principe d'égalité dont il est majoritairement question dans ces débats ne concernent pour l'essentiel que l'*égalité d'accès* aux technologies d'amélioration sociale. Jamais le lien entre la priorité donnée au développement de ces technologies d'amélioration et les répercussions que cette priorité implique quant aux *inégalités sociales* existantes en général n'est abordé. Autrement dit, cette posture bioéthique, parce qu'elle se centre exclusivement sur la vie biologique de l'individu et de ses droits, « laisse dans l'ombre les questions de justice sociale, d'inégalité et d'exclusion » (*Ibid.*, p. 245.).

Défendant un point de vue minoritaire dans les débats bioéthiques anglo-saxons sur le sujet, le bioéthicien Cari Elliott rappelait d'ailleurs en 2003 le décalage immense qui sépare les idéaux transhumanistes de la réalité sociale et sanitaire américaine :

> « Nous vivons dans un pays où 46 millions de personnes non assurées ne peuvent bénéficier des soins médicaux de base, pendant que le reste d'entre nous dépense un milliard de dollars par année pour résoudre nos problèmes de calvitie. Ce n'est pas seulement l'inégalité qui est ici criante. Ce qui est choquant, c'est le fait que nous y soyons tellement accoutumés que nous ne parvenons même plus à en percevoir l'obscénité. »
>
> Cari Elliott et Arthur Caplan, "Is It Ethical to Use Enhancement Technologies to Make Us Better than Well ?", *PLoS Medecine*, 1(3), décembre 2004, p. 175.

Le transhumanisme et l'aspiration actuelle grandissante à « augmenter » techniquement l'humain traduisent un véritable *oubli de la société*, pour reprendre le titre d'un ouvrage du sociologue Michel Freitag [24]. L'oubli que :

> « Entre les êtres humains, le seul progrès qui compte vraiment, c'est le progrès social, au sens le plus large du terme, c'est-à-dire l'extension de leur capacité à faire société, à vivre bien avec autrui et tous ensemble. »
>
> Jacques Généreux, *La Grande Régression*, Paris, Le Seuil, 2010, p. 12.

---

[24] Michel Freitag, *L'Oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, PUL, 2002.

La quête biotechnologique de la perfection portée par les transhumanistes consacre en effet un modèle de perfectibilité dépolitisé, qui occulte la dimension sociale du combat des Lumières pour l'institution d'une société plus juste et plus décente. S'il est encore trop tôt pour saisir toute la portée de cette conception transhumaniste dépolitisée de la perfectibilité, on peut toutefois d'ores et déjà en entrevoir les premières retombées sociales [25].

Ainsi, derrière le fantasme d'un enfant parfait, il y a l'instauration d'un *nouvel eugénisme* [26] lequel, pour libéral et consenti qu'il soit, encourage comme hier l'instrumentalisation de la vie humaine et l'intolérance croissante à l'égard du handicap. Derrière l'humain maître de ses émotions grâce à la pharmacologie, il y a l'émergence d'un humain complexé et souffrant, de plus en plus médicalisé, développant de nouvelles formes de dépendances et d'addictions. Derrière la quête d'une vie sans fin, il y a le jeunisme et la stigmatisation croissante de la vieillesse appréhendée comme une maladie dont il faudrait absolument guérir [27]. Derrière la volonté d'améliorer biomédicalement l'humain et la vie en elle-même, il y a finalement une exploitation des corps qui se matérialise chaque jour un peu plus [28]. C'est ainsi la vie qu'il nous faut aujourd'hui penser à nouveaux frais. Repenser l'idéal démocratique à partir de la préservation de la dimension sensible et incarnée de la condition humaine constitue l'un des défis actuels majeurs.

Nicolas Le Dévédec
Docteur en sociologie et science politique,
chargé de cours au département de sociologie de l'université de Montréal,
vient de publier : *la Société de l'amélioration,* Montréal, Liber, 2015.

Article paru dans la revue *Esprit* n°419, novembre 2015.

---

25 Nicolas Le Dévédec et Fany Guis, "L'humain augmenté, un enjeu social", *SociologieS*, « Premiers textes », octobre 2013.

26 Jürgen Habermas, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002 ; Jean Gayon et Daniel Jacobi (dir.), *L'Eternel Retour de l'eugénisme,* Paris, PUF, 2006.

27 Céline Lafontaine, *La Société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences,* Paris, Le Seuil, 2008.

28 Voir Kaushik Sunder Rajan, *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*, Durham, Duke University Press, 2006 ; Melinda Cooper, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Area*, Washington, University of Washington Press, 2008.

TomJo

# Écologisme et transhumanisme

## *Des connexions contre nature*

Octobre 2016

Ecologistes, végans et sympathisants de gauche prolifèrent au sein du mouvement transhumaniste. Après *Le Monde, Le Nouvel Obs* et *Politis,* Primevère, le plus grand salon écologiste français, invitait en 2016 un de ses représentants à s'exprimer. Didier Cœurnelle, vice-président de l'Association française transhumaniste, est élu Vert en Belgique. Il aurait eu les mots pour séduire les visiteurs de Primevère, avec une « vie en bonne santé beaucoup plus longue, solidaire, pacifique, heureuse et respectueuse de l'environnement, non pas malgré, mais grâce aux applications de la science » [1]. Il aura fallu les protestations d'opposants aux nécrotechnologies pour que le salon annule son invitation [2]. Les transhumanistes ne luttent pas contre les nuisances. Technophiles et « résilients », ils comptent sur l'ingénierie génétique, la chimie et les nanotechnologies pour adapter la nature humaine et animale à un milieu saccagé.

Faut-il un État mondial inter-espèces pour lutter contre les dominations entre humains et animaux ? Voire entre animaux, avec des prédateurs devenus herbivores après modification génétique ?

Même si leurs idées prêtent à rire, les transhumanistes ne sont pas des ahuris victimes d'une indigestion de mauvaise science-fiction. Ils sont écologistes et végans (c'est-à-dire refusant de consommer les produits issus des animaux), certes. Parfois même bouddhistes. Mais aussi philosophes, généticiens, informaticiens, sociologues ou *start-uppers* rétribués par Harvard, Oxford, la London school of economics ou Google. La plupart d'entre eux veulent le bien de la planète et de ses habitants, lutter contre les oppressions, tout en augmentant notre espérance de vie jusqu'à « la mort de la mort ».

Les deux porte-paroles du mouvement transhumaniste francophone revendiquent leur militantisme « écolo ». Marc Roux a été adhérent de

[1] Programme du salon Primevère, 2016.
[2] « Le salon Primevère invite les transhumanistes », Pièces et main d'œuvre, 2016.

l'Alternative rouge et verte. Didier Cœurnelle est élu Vert de la commune de Molenbeek. Le co-fondateur de *Humanity+*, la principale association transhumaniste américaine, David Pearce, est un militant anti-spéciste et végan. L'Australien Peter Singer, philosophe et auteur du livre de référence des antispécistes *La libération animale* (1975), est lui-même transhumaniste et ancien candidat Vert en Australie. Quant à l'actuel directeur de *Humanity+*, James Hughes, en tant que bouddhiste, il ne ferait pas de mal à une mouche. Loin de l'image repoussoir de libertariens insensibles aux malheurs qui les entourent, les transhumanistes sont souvent des progressistes de gauche, écologistes et féministes, suivant la bonne conscience qui règne dans la Silicon Valley depuis le mouvement hippie des années 1960. En France, à l'avant-garde des partisans de la reproduction artificielle de l'humain (PMA-GPA) figurent les membres d'Europe-écologie les Verts.

D'après Marc Roux et Didier Cœurnelle, auteurs du livre *Technoprog, le transhumanisme au service du progrès social* [3], les transhumanistes seraient majoritairement de gauche, attachés à un système social et à une médecine redistributive, contre l'idée d'une humanité à deux vitesses après sélection génétique. Ils se trouvent même des points communs avec les « objecteurs de croissance » [4]. Fort bien. Laissons de côté les ultras, libertariens ou technogaïanistes, et intéressons-nous à ces transhumanistes sociaux-démocrates et soi-disant écolos.

Ceux qui introduisent le loup transhumaniste dans la bergerie verte.

# Bienveillance augmentée

Aux origines des mouvements contestataires et écologistes américains que l'on qualifia un temps de *New left* [Nouvelle gauche], on trouve l'opposition à la guerre et à l'enrôlement forcé. Les années passant, le post-modernisme faisant son travail de dépolitisation, cette « non-violence » se reporta sur les rapports interpersonnels (on dit : les « micro-agressions ») pour accoucher de « *safe spaces* » que les lecteurs des *Inrocks* connaissent par cœur. Les transhumanistes, qui sont autant de leur époque qu'un centre LGBT de province, veulent eux aussi une planète plus *safe*, sans micro-agressions. Si les codes de bonne conduite ne suffisent pas, ils suggèrent le *moral enhancement* [l'amélioration morale] de l'humanité et des animaux (« non-humains », précise-t-on chez les post-modernes), soit « l'amélioration de la compassion, de la solidarité et de l'empathie » par des moyens génétiques ou médicaux. Comme la prise d'ocytocine par exemple,

[3] Ed. FYP, 2016.
[4] Marc Roux, "Transhumanisme et décroissance", 23 janvier 2015, <transhumanistes.com>.

qui favoriserait les comportements solidaires. « Diminuer les souffrances, augmenter les plaisirs, cela fait partie de ce que nous souhaitons intensément pour nous-mêmes et, peut-être plus encore, pour les autres », clament les auteurs « de gauche » de *Technoprog*.

Comment dire du mal de prêcheurs aussi sirupeux ?

Deux philosophes du *moral enhancement* publiés par l'Oxford University Press assurent :

> « Notre connaissance de la biologie humaine – en particulier, de la génétique et de la neurobiologie – commence à nous permettre d'influer directement sur les bases biologiques ou physiologiques de la motivation humaine, soit par des médicaments ou par sélection génétique, soit en utilisant des dispositifs externes qui affectent le cerveau ou le processus d'apprentissage. » [5]

Loin d'être des élucubrations, ces projets deviennent chaque jour plus réalistes – notamment grâce aux avancées dans l'édition génomique du type CRISPR-CAS 9. Certains imaginent une humanité et une animalité génétiquement bienveillantes et heureuses. Le neurobiologiste Pierre-Marie Lledo, directeur du département Neurologie de l'Institut Pasteur, ne vante-t-il pas l'optogénétique pour « former et effacer des souvenirs » et ainsi créer des humains « qui n'ont plus peur de la peur, ou qui garderaient un souvenir positif d'événements très négatifs » [6] ? On imagine les applications pour prévenir les suicides chez Foxconn et les traumas des soldats.

Nous avons vu paraître il y a peu en France, sous le patronage de l'UFR de Philosophie de la Sorbonne et le regard approbateur des transhumanistes, le mouvement « Altruisme efficace » – traduction de l'*effective altruism* de Peter Singer promu par des philanthropes tels que Peter Thiel, fondateur de PayPal, Jaan Tallinn de Skype, ou encore Duston Moskowitz de Facebook. Leur souhait : une plus grande *efficience* des œuvres de charité sur la base du *ratio* « euro donné/quantité de "bien" atteint ». La branche *Charity Science* de ce mouvement calculera, grâce aux outils du *Big data*, le bonheur ressenti. Un végan comme David Pearce, fondateur de *Humanity+*, promeut quant à lui le *Paradise Engineering*, soit l'ingénierie génétique et les nanotechnologies au profit du bonheur et de l'empathie envers les humains et les animaux. D'où leur enthousiasme pour le *wireheading*, la stimulation par électrodes des zones du cerveau dévolues au plaisir.

Amis dépressifs, on vous prendra la tête.

---

[5] Julian Savulescu et Ingmar Persson, *Philosophy Now*, août-sept. 2016. Leur livre s'intitule *Unfitfor the Future : The Urgent Need for Moral Enhancement* [Inapte pour le futur : l'urgence de la valorisation morale].
[6] Journal *Le Monde*, 6 octobre 2014.

Au delà de la philanthropie typique du capitalisme anglo-saxon, émerge une sorte de bouddhisme augmenté, une *pleine conscience* et un *éveil spirituel* assurés par la pharmacie, l'ingénierie génétique et les technologies de communication. Le plus célèbre des bouddhistes français, Matthieu Ricard, lui-même docteur en génétique cellulaire, s'affiche aux côtés de transhumanistes comme Peter Singer et les Altruistes efficaces. Il est membre, au même titre que le Dalaï Lama, du *Mind and Life Institute*, un club de bouddhistes et de scientifiques pour qui l'accès à la pleine conscience par neurostimulation présente un grand espoir (la neuro-théologie). Le Dalaï Lama a donné sa « bénédiction » au projet « Avatar » du transhumaniste milliardaire russe Itskov dont l'objet est d'atteindre l'immortalité d'ici 2045 [7].

Si la société va mal, ce serait donc par manque *d'empathie*. Voilà tout. De notre part ? De nos dirigeants ? On retrouve là les obsessions « safe » des post-modernes qui évacuent toute explication politique au profit du sirop psychologisant versé dans les cercles de bienveillance non-mixtes. Or, c'est se tromper sur la nature d'un système, qu'on l'appelle technicien, bureaucratique ou capitaliste, que d'ignorer le rôle d'intérêts *objectifs*, ceux des classes possédantes, des élus, des techniciens de l'administration. Leur machine bureaucratique *fonctionne*. Elle n'est pas le fait d'êtres sensibles qu'il faudrait moraliser, mais d'acteurs rationnels qu'il s'agit de renverser.

## Un antispécisme très artificiel

« La nature, ça n'existe pas », nous répète l'importateur français des thèses antispécistes Yves Bonnardel [8]. Dès lors, pourquoi s'émouvoir qu'un steak *in vitro* puisse représenter l'avenir de notre alimentation ? Vous savez, ce steak élevé en laboratoire en 2013 à partir de cellules souches de bovin ? Ce steak à 250 000 dollars a été financé par le boss de Google, Serguey Brin, préoccupé par la souffrance animale. Il va falloir vous faire à l'idée, car les antispécistes et les écolos transhumanistes préparent votre pâtée quotidienne garantie sans domination humaine. Déjà, certains magasins bio proposent des substituts de repas complet sous forme de poudre à diluer, garantis bio, végans et sans OGM. Ils s'inspirent du premier substitut protéinique vegan appelé *Soylent*, en référence au film *Soleil vert* (*Soylent green* en anglais) dans lequel l'humanité superflue ingère des tablettes d'humains faute de nourriture. Le concepteur de ce substitut est informaticien. Rob Rhinehart prétend s'en nourrir à 80%.

---

7 <Atlantico.fr>, 31 juillet 2012.
8 Magazine *Usbek & Rica*, juillet 2016.

> « Résultat : il n'est pas allé à l'épicerie depuis des années. Il ne possède plus de frigo ni de vaisselle. Et il a transformé sa cuisine en bibliothèque. » [9]

La composition chimico-informatique de son produit est en *open source*. Ce qui en fait un transhumaniste de gauche, contre la propriété privée, l'exploitation animale et la malnutrition du tiers-monde.

*Un autre transhumanisme est possible*, vous dit-on.

Pourquoi cette attention portée à la viande ? Un kilo de viande bovine requiert 10kg de nourriture végétale. Les élevages consomment déjà 30% des terres arables et rejettent 15% des gaz à effet de serre. En 2050, nous serons 9 milliards d'omnivores humains et notre consommation de protéines aura doublé. Un vrai *challenge* pour ingénieurs, informaticiens, biologistes et *business angels* de la Silicon Valley. Même Bill Gates s'en émeut, qui investit dans la viande sans viande depuis 2013. En la matière, si l'on peut dire, les mayonnaises et les cookies végan de la Hampton Creek's, basée à San Francisco, font recette. Le secret de leur mayonnaise sans œufs au goût de mayo ? Une intelligence artificielle supervisée par des biochimistes et l'ancien *data scientist* de Google, Dan Zigmond. Adieu Mamie Nova, les dimanches après-midi à faire des confitures et des pots pour l'hiver : le *process* culinaire du XXIe siècle s'obtient par modélisation informatique de milliards d'assemblages possibles de protéines végétales. C'est bien la peine de s'augmenter, d'améliorer son intelligence et de vaincre la mort si c'est pour bouffer de la pâtée techno-vegan le reste de son immortalité. Mais c'est le prix à payer pour survivre au désastre écologique.

> « Tout ce qui nous permet de trouver de bonnes alternatives, de bonnes techniques exemptes de cruauté, durables, saines et économiquement compétitives, nous fait faire un pas vers la fin de l'exploitation animale. »

Affirmait Peter Singer, notre philosophe végan et transhumaniste, qui faisait la publicité de Hampton's Creek lors de la dernière rencontre nationale de l'association L214 à la Cité des sciences et de l'industrie. L214, vous en avez entendu parler cette année, leurs vidéos d'abattoirs ont ému la France jusqu'au ministre de l'agriculture. En invitant Singer, ont-ils relevé le paradoxe dans lequel se trouvent les antispécistes et les mangeurs de protéines techno-végétales ? S'ils s'élèvent avec raison contre les conditions industrielles d'élevage et d'abattage, ils appuient la fuite en avant artificielle de l'agro-industrie. On est passé en quelques décennies de paysans éleveurs, aux petits soins pour leurs bêtes, à des consommateurs d'ersatz protéiniques cellophanés calculés par ordinateur. Quoi que divaguent les

[9] "Silicon Valley gets a taste for food", *The Economist*, 7 mars 2015.

antispécistes, il n'y a pas à choisir entre un steak *in vitro* et l'abattage industriel brutal.

On sait que les animaux et les humains sont doués de *sensibilité*. Pour les transhumanistes comme pour les antispécistes, héritiers de la cybernétique, la nature est un *continuum* entre vivant et inerte, entre l'homme, l'animal et la machine qui rendrait impossible toute distinction définitive entre eux. Qu'est-ce qui les unifie ? Ils seraient également *sensibles*.

Selon Norbert Wiener, la cybernétique traite de :

> « L'ensemble des problèmes ayant trait à la communication, au contrôle et à la mécanique statistique, aussi bien dans la machine que chez l'être vivant. »

N. Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, 1948.

Les animaux sont des machines communicantes et inversement. Ainsi en est-il du petit chat, chez Wiener :

> « Je l'appelle et il lève la tête. Je lui ai envoyé un message qu'il a reçu au moyen de ses organes sensoriels et qu'il a traduit par une action. Le petit chat a faim et il miaule. Alors, c'est lui qui envoie un message. »

Analogie abusive : sensibilité et communication n'équivalent pas à échange de données. Si pour les antispécistes les espèces n'existent pas, les animaux étant tous dotés de sensibilité, pour les cybernéticiens :

> « Le fonctionnement de l'individu et celui de quelques machines très récentes de transmission, sont précisément parallèles. Dans ces deux cas, l'un des stades du cycle de fonctionnement est constitué par des récepteurs sensoriels. »

Le tour est joué. Le miaulement du chat et la parole humaine équivalent au signal d'une machine électronique. Pour ces ingénieurs, animaux, humains et machines forment un tout reprogrammable.

S'il n'y a pas de différence *d'espèce* entre une souris et un humain, comment comprendre cette volonté des Instituts américains de santé [10] de financer des greffes de cellules souches humaines sur des embryons d'animaux [11] ? Il ne s'agirait plus seulement de greffer des organes d'animaux à des humains comme on fait des boutures, mais de créer des chimères : par exemple, un cerveau humain dans un crâne de souris (soit l'inverse de Peter Singer). D'un point de vue théorique, que l'on soit antispéciste et/ou transhumaniste, rien ne l'empêche, puisque « la nature ça n'existe pas », et que nous sommes des animaux-machines également

---

[10] *National Intitute of Health* (NIH), centres de recherche dépendant du Ministère de santé américain.

[11] "N.I.H. May Fund Human-Animal Stem Cell Research", *The New York Times*, 4 août 2016.

doués de « sensibilité ». On n'a cependant pas encore connaissance de projets de souris cherchant à se greffer des organes humains.

## S'augmenter ou s'adapter aux nuisances écologiques

La Silicon Valley soutient la candidature d'Hillary Clinton qui défend les intérêts des « techies ». Si les transhumanistes ne sont pas tous d'affreux individualistes libertariens, ils ne sont pas non plus de vulgaires climato-sceptiques insouciants des effets de notre mode de vie sur notre environnement et notre santé. C'est là que gît le piège transhumaniste pour les écologistes.

Dès l'époque de la *World Transhumanist Association*, l'ancêtre de l'actuelle *Humanity+*, la question écologique se pose. Vivre 120 ou 150 ans, repousser les limites de la fertilité féminine par des techniques de procréation assistée, ne va-t-il pas faire exploser la population mondiale, pressurer les écosystèmes, accélérer le dérèglement climatique, provoquer des famines ? Les transhumanistes états-uniens s'en préoccupent et mobilisent, dès les années 2000, l'essayiste et romancier cyberpunk Bruce Sterling. En janvier 2000, Sterling livre un manifeste pour une nouvelle politique écologiste *Vert-Emeraude*.

> « Sterling défend plus de contrôles des capitaux transnationaux, le redéploiement des budgets militaires vers une politique de paix, le développement d'industries durables, l'augmentation du temps libre, la garantie d'un salaire socialisé, l'extension d'un système de santé public et la promotion de l'égalité de genres. » [12]

On ne fait pas mieux à gauche. Anti-luddites au prétexte que la simplicité ne serait pas assez attrayante, ses propositions pour supplanter les vieilles industries polluantes du XXe sont :

> « Des produits intensément glamour et écologiquement rationnels ; des objets entièrement nouveaux fabriqués avec de nouveaux matériaux ; le remplacement de la matérialité par l'information ; la création d'une nouvelle relation entre la cybernétique et la matière. » [13]

Un manifeste que les transhumanistes n'auront pas de mal à s'approprier.

À la question de la surpopulation (la *Bombe P*, disait Paul Ehrlich en 1968), les transhumanistes répètent :

---

[12] « Ecologists », Humanity+, non daté.
[13] <viridiandesign.org/manifesto.html>

« avec l'extension de la durée de vie, nous nous sentirons beaucoup plus responsables des conséquences écologiques de nos comportements. » (Humanity+)

Dit autrement par l'utilitariste Peter Singer :

« Il est préférable d'avoir peu de gens mais qui vivent longtemps, car ceux qui sont nés savent ce dont la mort les prive, alors que ceux qui n'existent pas ne savent pas ce qu'ils ratent. » [14]

Logique, non ? Du côté des « technoprogressistes » français, on argue que « là où les citoyens vivent plus longtemps, ils ont moins d'enfants ». Et donc le progrès technique accélérera la transition démographique. Ce ne sont là que des hypothèses que nous sommes sommés de valider. Mais, si nous devions vérifier la corrélation hasardeuse entre espérance de vie et responsabilité écologique, le XXe siècle les démentirait, tant l'augmentation de la durée de vie semble corrélée avec, entre autres exemples, la hausse des conflits (dont certains génocidaires), les catastrophes écologiques, ou la mise au point de bombes apocalyptiques.

Pour combattre le réchauffement climatique, un certain Matthew Liao, professeur de philosophie de la New York University, accompagné d'Anders Sandberg et Rebecca Roach d'Oxford (donc, pas des tenanciers d'un obscur blog), ont de solides propositions transhumanistes. La plus simple serait pharmaceutique, comme la prise de pilules qui nous dégoûteraient de la viande ou augmenteraient notre empathie. Nous pourrions aussi, toujours grâce à la sélection et l'édition génomique de type CRISPR, augmenter nos pupilles de gènes de félins pour voir la nuit (et réduire ainsi nos installations lumineuses dévoreuses d'énergie), et baisser le poids et la taille de l'humanité :

« Si vous réduisez la taille moyenne des Américains de 15 cm, vous réduisez la masse corporelle de 21 % pour les hommes et 25 % pour les femmes. » [15]

Moins de masse corporelle, c'est moins de besoins énergétiques et nutritifs. On fait bien des cochons nains à destination des laboratoires pharmaceutiques. Pourquoi n'y avons-nous pas pensé plus tôt ? Parce que l'état de l'ingénierie génétique ne nous le permettait pas.

Tout cela vous semble de la science-fiction ? *Le Monde* du 22 juin 2016 nous informe qu'il faut « se préparer à vivre loin de la Terre », ou en tout cas à survivre sur une planète invivable :

« L'Agence spatiale européenne vient de faire le point sur les recherches concernant la vie en "écosystème clos artificiel" et leurs applications terrestres. »

---

[14] Peter Singer, « Should we live of 1000 ? », 10 décembre 2012, <project-syndicate.org>.

[15] Référence ?

Nos spationautes ne disent pas autre chose qu'un Marc Roux pour qui :

> « Les transhumanistes n'hésitent pas à envisager de permettre à certains de leurs congénères d'adapter leur biologie à d'autres planètes ou même au milieu sidéral. Ne serait-il pas raisonnable de commencer en apprenant à nous adapter aux nouvelles conditions de vie dans notre propre maison ? » [16]

Recyclage de l'eau, de l'air et des déchets. Transformation du $CO_2$ en oxygène grâce à des algues nourries aux déjections, nitrification d'urines fraîches pour transformation en eau potable : tout cela ferait passer les poudres *Soylent* pour de la gastronomie. L'un des chercheurs développe déjà ce genre de toilettes – on dit « Systèmes de support de vie » – pour les pays pauvres chargés d'expérimenter nos futurs « habitats clos terrestres ».

Ou comment la survie en milieu spatial nous offre un avant-dégoût de notre survie sur Terre.

Mais revenons au paragraphe précédent : « *Nous adapter aux nouvelles conditions de vie dans notre propre maison* », dit le transhumaniste Marc Roux. Plutôt que d'écologie, ou même d'» augmentation » de nos capacités physiques et intellectuelles, M. Roux n'offre d'autre perspective à l'humanité que de « repousse[r] continuellement le spectre de sa disparition ». Tout est là. L'écologie transhumaniste est pétrie de cette idéologie de la « résilience » – un terme issu de la psychologie synonyme d'adaptation à la dégradation des conditions d'existence –, qui prévaut aujourd'hui jusque dans les Conférences sur le climat.

> « Aucune idée n'est à écarter a priori si elle peut déboucher sur une meilleure adaptation des corps à leur environnement. [...] Sur le court ou moyen terme, l'humain me paraît infiniment plus souple et malléable que la planète qui nous héberge. »

Cette idée apparemment nouvelle n'est qu'une resucée de Norbert Wiener qui, déjà en 1950, nous confrontait à cette obligation :

> « Nous avons modifié si radicalement notre milieu que nous devons nous modifier nous-mêmes pour vivre à l'échelle de ce nouvel environnement »
>
> N. Wiener, *L'usage humain des êtres humains*, 1948 [17].

Il s'agit, dans la tradition du darwinisme social, de permettre la survie du mieux adapté. Crèvent les faibles et les inadaptés.

D'où l'appel aux transformations génétiques. Voilà l'imposture. Derrière le volontarisme technique, c'est la soumission qui domine ; la dégradation de notre environnement est un fait inéluctable, auquel nous n'avons plus qu'à nous *adapter*.

---

[16] Marc Roux, "Transhumanisme et écologie", 11 avril 2016, <transhumanistes.com>.

[17] Cité par Sarah Guillet dans "La colonisation des sciences sociales par le 'sujet informationnel' ", revue *L'Inventaire* n°5, éd. La Lenteur, juillet 2016.

Ce transhumanisme paré de valeurs écologistes et démocrates conteste la vieille administration du désastre par les « bureaucraties vertes » [18]. Il ne se veut pas une écologie de la contrainte mais de l'augmentation. Ou plutôt, pour toute augmentation, de la *mise à niveau* de l'humanité à un environnement proprement inhumain. Soit parce qu'il nous surclasse – c'est la thèse de Ray Kurzweil, pionnier du transhumanisme pour qui l'intelligence artificielle nous oblige à augmenter nos capacités cognitives – soit parce qu'il est écologiquement invivable. Probablement les deux à la fois.

Voilà toute leur ambition, une insulte aux fondateurs de l'écologie, les Ellul, Charbonneau, Illich.

## Adresse à ceux qui ne veulent pas s'adapter aux nuisances mais les supprimer

En développant un discours à prétention écologiste, les transhumanistes souhaitent certainement désamorcer la critique et rallier l'opinion. Mais l'imposture demeure. Il existe un courant « écologiste » technicien. Le prodige du Club de Rome, avec son étude *Halte à la croissance ?* de 1972, n'est-il pas d'avoir modélisé le monde sur ordinateur, quelques mois avant que le NASA ne lance son premier satellite d'observation et de *monitoring* de la Terre [19] ? La *fashionista* américaine du transhumanisme Natasha Vita-More s'appuie sur la « seconde vague cybernétique » des années 1950-70, qui rapprocha deux champs scientifiques jusque-là distincts, à savoir la biologie et les sciences cognitives. Sous les coups de zoologues et de biologistes fascinés par la cybernétique, la nature fut réduite à un « écosystème », les relations entre les êtres vivants et leur environnement, et jusqu'à leur physiologie, à des « systèmes de communication interconnectés ».

> « Notre environnement entier, et jusqu'à l'univers, est un écosystème indépendant mais unifié ; et nous, en tant que formes de vie intégrées à ce système, sommes agents de notre propre système physiologique. »

Nous dit Vita-More. Quand les « écologistes » lillois posaient les premières briques de la ville « intelligente », ils ne faisaient pas autre chose

---

[18] René Riesel et Jaime Semprun, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, éd. de l'Encyclopédie des nuisances, 2008. Dans son *Manifeste*, Bruce Sterling : « Il est peu probable que la plupart d'entre nous tolère de vivre dans un État du Rationnement du $CO_2$. Cela signifierait que chaque activité humaine soit au préalable autorisée par des commissaires de l'énergie. »
[19] *Le Monde*, 25 juillet 2015.

que de rationaliser l'écosystème métropolitain considéré comme une machine communicante [20].

Le projet transhumaniste est l'aboutissement de notre soumission à l'expertise technicienne. C'est un projet anti-humaniste, quoi qu'en dise Luc Ferry dans son dernier ouvrage *La révolution transhumaniste* [21]. Quand l'essayiste nous assure que le transhumanisme est un « hyper-humanisme », il ment. Quand il affirme qu'il ne s'agit plus « de subir l'évolution naturelle, mais de la maîtriser et de la conduire par nous-mêmes », il évite de définir ce « nous-mêmes ». S'agit-il du peuple ? Ou des technocrates dirigeants, de sa propre caste d'ingénieurs des âmes et des corps ? Mais qu'attendre d'autre de l'auteur du *Nouvel ordre écologique* (1992), qui assimilait l'écologie au nazisme et à l'anti-humanisme.

Dans la fable transhumaniste, l'humanité est composée non pas d'animaux politiques, mais d'animaux-machines. Cette fable réduit l'histoire au seul progrès technologique. Écologistes, si vous voulez supprimer les nuisances et non vous y adapter, vous devez rétablir l'histoire. Ne pas confondre progrès technologique et progrès social et humain.

Il faut choisir, rester des humains d'origine animale ou devenir des inhumains d'avenir machinal.

TomJo, octobre 2016.
<hors-sol{at}herbesfolles.org>
14, rue des Tours
59 000 Lille

Texte publié sur le site Pièces & Main d'œuvre.

[20] TomJo, *L'Enfer vert*, éd. L'Échappée, 2013.

[21] Luc Ferry, *La Révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, éd. Plon, 2016.

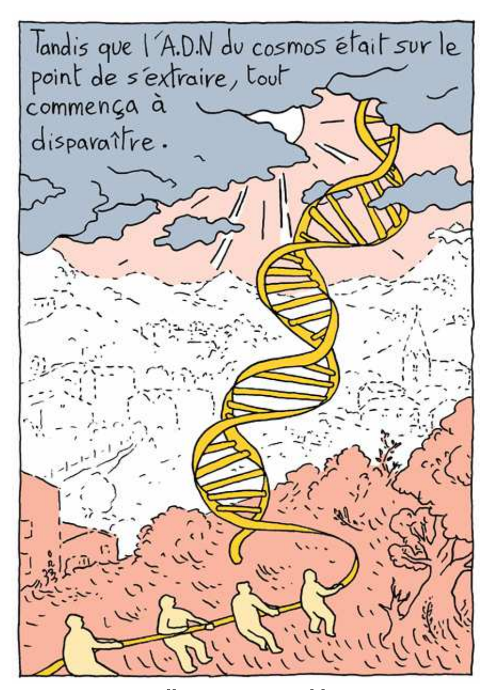


Illustration : Pirikk

# Table des articles



Où est passée ma conscience ?

Textes disponibles sur le blog :

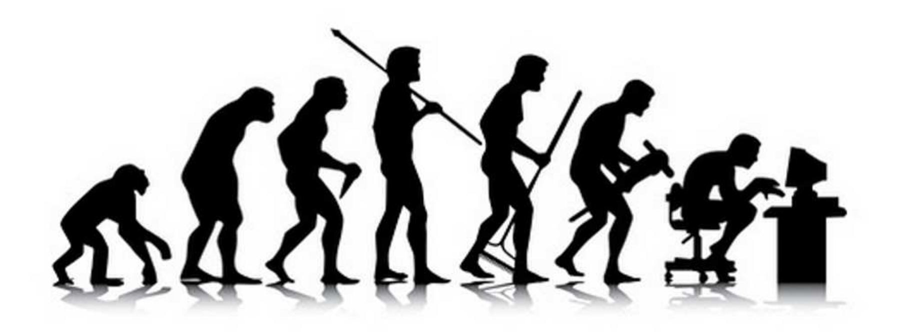
**Et vous n'avez encore rien vu…**

*Critique de la science et du scientisme ordinaire*

<http://sniadecki.wordpress.com/>

Une nouvelle insulte à lancer à la tête de tous ces *fanatiques de l'aliénation* :

# Va te faire augmenter chez les transhumanistes !



*L'évolution des transhumanistes !*

Les machines ne leur rendrons pas
ce que
la fascination pour les machines
leur ont déjà fait perdre…

**Brochure**
**à Prix Libre**